عبد السلام بنعبد العالي

القـراءة رافعـةً رأسها



عبد السلام بنعبد العالي

القراءة رافعةً رأسها



تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى، 2019

صورة الغلاف عمل الفنان
رينيه ماغريت

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 522 (212)
البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma
الموقع : www.toubkal.ma

الإيداع القانوني : 2018 MO 2819
ردمك : 978-9954-659-40-3
ردمد : 2028-3369

مطبعة النجاح الجديدة (CTP) - الدار البيضاء

القراءة رافعةً رأسها

لمدة طويلة لم يُول النقد عنايته إلا للمؤلّف على حساب القارئ. بل إن من المفكرين من ظل يتشكك في إمكانية إقامة نظرية في القراءة. فحتى رولان بارط الذي يمكن أن يُعتبر من أهم من أوْلى هذه المسألة عنايته، كتب ذات مرة : «لست متأكدا ما إذا كان من الضروري إقامة نظرية في القراءة، لست أدري ما إذا لم تكن القراءة أصلا سوى حقل متعدّد من الممارسات المتنوعة المشتتة ذات المفاعيل التي لا يمكن اختزالها، وما إذا كانت قراءة القراءة، ما إذا كانت ميتاالقراءة، سوى شتات من الأفكار والتخوفات والرغبات والمتع والضغوط التي ربما يكون من الأنسب الحديث عنها جرعة جرعة».

كان ينبغي إعلان موت المؤلف كي يولد القارئ، إذ كان من المستحيل أن نرى في القراءة فعلا بحق من غير أن تتهاوى السلطة التي كانت تدّعي الهيمنة عليها. لزم، من أجل ذلك أولا، إعادة النظر في مسألة دلالة النص، والطّرف الذي يتمكّن منها. منذ بدايات القرن الماضي كان بول فاليري قد قام ضد السعي وراء اعتبار موقّع العمل المدركَ الوحيد للمعنى، كتب : «ليس هناك معنى حقيقي للنص، ولا سلطة للمؤلف عليه. فمهما كان ما يريد قوله، فإنه قد كتب ما كتب. فما إن يُنشر النصُّ حتى يغدو مثل جهاز يمكن لكل منا أن يستعمله حسب هواه ووفق الوسائل التي يتوفر عليها، وليس من المؤكد أن واضع الجهاز قد يستعمله أحسن مما سيستعمله غيره...وهكذا يستمر العمل الأدبي في الوجود من حيث إنه قادر على أن يظهر على غير ما وضعه مؤلفه». حينئذ ستصبح القراءة هي الفضاء الوحيد الذي تتحقق فيه الدلالات المتعددة. كتب ر.بارط : «النصُّ وليد

كتابات متعددة، تنحدر من عدة ثقافات فتدخل في حوار وتُقلد بعضها وتدخل معه في جدال. لكنّ هناك موقعاً يتجمع عنده هذا التعدّد، هذا الموقع ليس هو المؤلف، كما قيل حتى الآن، وإنما القارئ». **القارئ هو الذي يفعل في النص. وهذا القارئ متعدد. للنصّ قراء متعددون. لا يعني ذلك فحسب أن هناك أفرادا مختلفين يمكنهم أن يقرؤوا النص ذاته، وإنما أيضا، وعلى حد تعبير ر.بارط، «كون كل جسم قارئ ينطوي على إيقاعات مختلفة من الذكاء للتفاعل مع النصّ حسب الأوقات وحسب الصفحات.»**

ليست القراءات متكافئة، وقد سبق للفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير[1] أن ميّز أساسا بين نوعين من القراءة : ما دعاه قراءة منفعلة وما سمّاه قراءة فعالة. تقف القراءة الأولى أمام المقروء سلبية متلقية، وهي تؤول إلى ذلك الفعل السحري البسيط الذي يُلغي المادة المكتوبة ليتمكّن من روح النص، والنفاذ إلى أغواره، والإنصات إلى «صوته»، والْتقاط معناه.

تقوم هذه القراءة على إبيستيمولوجيا المباشرة وعلى ميتافيزيقا الحضور، وهي تؤول في نهاية الأمر إلى مجرد الشرح والتعليق، معتبرة أن هدفها هو بلوغ ما قيل وإدراك ما تم إثباته والتدليل عليه. إنها إذاً قراءة شارحة تحاول أن تنفذ إلى أعماق النص لإدراك الحقيقة التي يحملها، والتي أودعها إياه كاتبه، بعد أن دارت بخلده وجالت في فكره.

هذه القراءة هي ما يدعوه بارط، «القراءة الميتة» (الخاضعة للنماذج المكرورة والقوالب الذهنية وكلمات الأمر)، إلا أن هناك من حسن الحظ قراءات أخرى، يدعوها بارط «القراءات الحية» «المنتجة لنص يتناسب مع كتابة افتراضية للقارئ». تلك هي التي يدعوها ألتوسير القراءة الفعّالة المنتجة المحوّلة التي تُوَلّد النّص اللامكتوب الذي لا يكون مجال الكتابة إلا علامة عليه وعرَضا من أعراضه. وهي نفسها التي سبق لنيتشه أن سماها قراءة «مشخصة للأعراض» لأنها تفحص النص، وتتوقف عند «أعراضه»، «لتكشف اللامنكشف في النص الذي تقرأه فتردّه إلى نصّ آخر حاضر بغيابه الضروري في النصّ الأول». هذه القراءة لا تقرأ «النص»

1. جميع نصوص ألتوسير مأخوذة من كتاب : . Althusser(L), Lire le Capital, T1 ,F.M,Paris.

على أنه كتاب مفتوح يعطي للقارئ معانيَه بصفة فورية، وإنما على أنه نصّ منفلت عن نفسه متباعد عنها، وهو تباعد لا يكون راجعا لنقائص القارئ وقصوره المنهجي.

هذه القراءة الثانية إذاً قراءة متشككة تتهم المباشر وترفض البداهات، وهي تسعى أن تكشف في بياض النص المُسَوَّدة التي تختفي من ورائه، تحاول أن تنعش مسوّدة النص، تحاول أن تنتج العملية الفعلية للكتابة، تلك العملية التي ليست عملية إظهار وتملُّك للمعنى الوحيد والحقيقة المطلقة، وإنما، كما قال نيتشه، «عملية توليد الاستعارات».

تقوم هذه القراءة إذاً على إبيستمولوجيا اللامباشرة التي تتنافى مع الحدوس الأولية، والتي تعتبر أن الحدس ليس معطى أول، وأن لا وجود لمعرفة أولى، وأن كل معرفة هي لفّ ودوران، وأن تملك المعاني نهاية درب، وأن التستر من محددات كل حقيقة.

بإمكاننا أن نقول إن القراءة مفهومةً على هذا النحو لا تعمل إلا على تأكيد ما تجمع عليه التيارات الفكرية الأساسية المعاصرة. في هذا الصدد يرى كلود ليفي- ستروس أن هذه الاتجاهات تلتقي كلها عند هذه المسألة : فالمادية التاريخية والتحليل النفسي، شأنهما شأن علم الجيولوجيا، تريان«أن الواقع الحقيقي ليس أكثر الوقائع ظهورا وتجليا، وأن طبيعة الحقيقي تتجلى في حرصه على الاحتجاب». على هذا النحو نفسه يحدد هايدغر «الحقيقة» التي يفضل أن يسميها «اللاتحجب». لا ينبغي أن نفهم الحرص على الاحتجاب هنا إخفاء لأسرار، وإنما خاصية أنطلوجية تجعل اللاتحجب من صميم الحقيقة، والاختفاء من صميم الظهور. إنها إذاً خاصية الانفلات التي تجعل الواقع لا يعطينا نفسه إلا بقدر ما ينفلت ويهرب، فترى إلى النص على أنه مكوّن من «طبقات».

لا بد أن نؤكد هنا أن هذا الطرح يتم خارج فلسفات الكوجيطو، خارج فلسفات الذاتية[2]. فالأمر لا يتعلق بذات ناظرة تقهرها صعوبة التأويل، وإنما بنص

2. كتب بارط في المقدمة التي كان قد وضعها لدراسته لقصة الكاتب الفرنسي بلزاك، التي نشرت في كتاب تحت عنوان S/Z. سنة 1970 : «إن هذه "الأنا" التي تقترب من النص، هي قبل ذلك نسيج من النصوص والشفرات التي لا تعدّ ولا تحصى. أو بتعبير دقيق : إنها شفرات ونصوص ضائعة (لا نعرف أصلها)». الترجمة لـ س.بنكراد مع بعض التعديل، مجلة علامات، ع 13، 2000.

يفيض لوحده كما يقول ألتوسير، نصّ لا يعطينا نفسه إلا في ما يحجبه، وبالضبط «في ما يحمله في طياته من رخاوة، خلف مظهر أقوى الحقائق بداهة، في الصمت الذي يتخلل خطابه، والنقص الذي يعوز مفاهيمه، والبياض الذي يتسلل إلى سواد كتابته الدقيقة». ومجمل القول، في كل ما ينطوي على خواء رغم امتلائه.

بهذا المعنى تقدم الكتابة نفسها مقروءة مؤولة. فكأنما لا وجود لدرجة صفر القراءة[3]. والنصّ لا ينتظر العين التي ستجيء كي ترى فيه ما تراه، وإنما هو يرى ذاته. نحن أمام مقروء يقرأ ذاته، أمام مقروء هو القاريء وموضوع هو الذات، ومرئي هو الرائي. محايثة الرؤية للمرئي تجعل القراءة المشخصة للأعراض، تقوم ضد كل قراءة «ترى في الخطاب المكتوب الشفافية المباشرة للحقيقة، وتجعل من الواقع صوت خطاب». وهي تقوم ضدها لتكشف «اللامنكشف في النص الذي تقرؤه في النص الأول».

ما أبعدنا هنا عن كل قراءة متلقية وعين متأملة، فكأن النص يرى نفسه : «فليست الرؤية هنا رؤية ذات فردية تمتلك القدرة على الإبصار فتمارسه في انتباهها وشرودها، بل إن الرؤية تصدر عن الشروط البنيوية للنص. إنها علاقة الانعكاس المحايثة لمجال الإشكالية النظرية، والتي تربطها بموضوعاتها ومشاكلها... لم تعد الرؤية رؤية عين العقل، رؤية فاعل ترى ما يوجد داخل الحقل الذي تحدده الإشكالية النظرية. إن الحقل هو الذي يرى ذاته في الموضوعات والمسائل التي يعيشها».

مفهوم الإشكالية هنا مفهوم أساس. وهو لا يعني مجرد الإشكال، كما أنه لا يحيل فحسب إلى مجموعة من المشاكل والإشكالات، وإنما إلى ما يدعوه ألتوسير هنا «الشروط البنيوية للنص». وبالمثل فإن مفهوم البنية لا ينبغي أن يردنا هنا إلى مجرد علائق صورية. الإشكالية ليست علائق صورية، وإنما هي ظروف الإنتاج النظري، أو إن شئنا فلنقل، بتعبير لغة الاقتصاد، إنها **نمط الإنتاج النظري**. فمثلما أن نمط الإنتاج المادي يربط بين أدوات الإنتاج وبين قوى الإنتاج وعلائق الإنتاج، أي العلائق التي تنشأ بين الفاعلين الإجتماعيين أثناء عملية الإنتاج، فإن الإشكالية هي نمط الإنتاج النظري الذي يشمل أدوات الإنتاج النظري من مفهومات ونظريات

3. نقرأ في المقدمة نفسها : «لا وجود لقراءة أولى، حتى ولو حاول النص إيهامنا بذلك عبر مجموعة من إشارات التشويق والصنائع ذات الطابع الفرجوي (وليس الإقناعي)»

وإشكالات، وكذا العلائق التي تربط بين هاته وتلك. حقل الرؤية التي يرى بها النص ذاته يتحدد، لا بنوايا القارئ وقوة إدراكه وحسن نيته، وإنما بالإشكالية، أي بظروف الإنتاج النظري التي ترتبط بتاريخ المفهومات وتاريخ العلوم.

هذا التوظيف للمفهومات الإقتصادية في حقل الإبيستمولوجيا هو الذي دفع مفكرا مثل ألتوسير أن ينظر إلى فعل القراءة كفعل منتج بالمعنى الذي يعطيه الاقتصاديون للكلمة، أي كفعل محوّل، يعتبر أن كل إنتاج هو دوما إعادة إنتاج، وأن كل قراءة وتأويل، هي دوما إعادة قراءة[4] وإعادة تأويل، وأن العالم البشري هو عالم المعاني «الثانوية» عالم الاستعارات. أما المعنى الأول، فهو على حد تعبير ر. بارط «أسطورة علمية».

هذه الاستعارية تجعل القراءة لا تنفصل عن الكتابة. كتب بارط : «المشكل المطروح الآن هو أن نجعل من القارئ كاتبا. إن جميع المسائل التي تطرحها القراءة ستختفي يوم نتمكن من جعل القارئ كاتبا بالقوة. فإذا قرأنا نصا يظهر أنه عسير القراءة متابعين حركة كتابته فإننا لا بد وأن نفهمه فهما جيدا». لقد ساهمت المدرسة في تكريس الشرخ بين المؤلف والقارئ، بين الإنتاج والاستهلاك، حيث يأخذ شرح النص على عاتقه فحسب استعادة ما سبق للمؤلف أن أراد قوله[5]. لذا

4. يكتب بارط في المقدمة نفسها : «إن إعادة القراءة، وهي عملية منافية للتقاليد التجارية والأيديولوجية لمجتمعنا التي تلح على "التخلص" من القصة بمجرد استهلاكها ("التهامها") للمرور إلى قصة أخرى، وشراء كتاب آخر، إن هذه العملية مسموح بها فقط لبعض الفئات الهامشية من القراء (الأطفال، والعجزة والأساتذة). ونحن نقترحها هنا دون تردد باعتبارها الوحيدة القادرة على إنقاذ النص من التكرار (إن أولئك الذين يهملون إعادة القراءة سيضطرون إلى قراءة نفس القصة في كل الكتب)، إنها تضاعف النص في اختلافه وتعدديته : إنها تخرجه من دائرة الكرونولوجيا الداخلية ("وقع هذا قبل أو بعد ذلك") لتعثر على الزمن الأسطوري (دون قبل أو بعد)، إنها ترفض الادعاء الذي يحاول أن يجعلنا نعتقد أن القراءة الأولى هي أول قراءة، قراءة ساذجة ومثيرة، ولن يكون علينا فيما بعد سوى "شرحها" ومنحها صبغة ثقافية.» كما يكتب : «إننا نعيد قراءة النص للحصول،... لا على النص "الحقيقي"، وإنما للحصول على النص المتعدد : الشبيه بنفسه والجديد في الآن نفسه.» المرجع نفسه.

5. «إن رهان العمل الأدبي (رهان الأدب باعتباره اشتغالا) هو أن يجعل من القارئ منتجا للنص لا مجرد مستهلك. إن أدبنا موسوم بطلاق فظيع أقامته المؤسسة الأدبية بين صانع النص ومستعمله، بين مالكه وزبونه، بين مؤلفه وقارئه. وفي هذه الحالة، فإن هذا القارئ سيغرق في عالم الخمول وسيظل ملتزما بحدود النص. وباختصار سيلتزم جانب الجدية عوض أن يختار اللعب ليصل كليا إلى سحر الدال =

فنحن نعثر عند بارط على ما يمكن أن ندعوه «عودة للمؤلف» يسمح بها مفهوم يضم هذين الطرفين، القارئ والمؤلف، في اللعبة اللانهائية للدلالة : هذا المفهوم هو لذة النص : «لذة النص : هي اللحظة التي سيتبع فيها جسمي أفكاره الخاصة، ذلك أنه ليس لجسمي الأفكار نفسها التي لديّ. » هذا الجمع بين القارئ والمؤلف لا يحصل في أية قراءة كيفما اتفق، وإنما في تلك التي تضع الذات القارئة، ليس في تأمل ما حصل وتمّ قبلها، وإنما في ضرورة غزو النص واكتساحه وتملّكه[6].

على هذا النحو لن تعود القراءة استعادة للمعنى الذي أودعه المؤلف النص، وإنما ستغدو بناء constituer وليست إعادة بناء المعنى reconstituer. إنها عملية إنتاج وتحويل. إذا كان القارئ هو الذي يبني النص، فهو أيضا مفعوله وهو أيضا يُبنى من طرف النص. يستسلم القارئ في البداية لإكراهات النصّ فيقبل اللّعب وفق قواعد لم يضعها[7]. إنه يكون أمام موضوع لم ينجزه، ومع ذلك يكون عليه أن يبنيه. من أجل ذلك يميز بارط بين النص القابل للقراءة lisible، وهو مثل اللذة، من مستوى الاستهلاك الثقافي. أما النص «القابل لأن تعاد كتابته scriptible »فهو ينتمي للمتعة ويرتبط بالدلالة significance. تعود الفعالية الرمزية للقارئ، وهي تسود على القواعد والشفرات فتعطي للنص بنيته. إنها مصدر المعاني الثانوية التي تجعل من كل قراءة عملا لا يمكن توقعه. ذلك أن قارئ النص في النهاية ليس إلا اللغة، كتب بارط :« أن تقرأ، هو بالفعل عمل تقوم به اللغة. أن تقرأ معناه العثور على معانٍ، والعثور على معانٍ معناه أن تسميها، إلا أن هذه المعاني التي تمت تسميتها تقود إلى أسماء أخرى. إن الأسماء تستدعي بعضها البعض وتتجمع ويتوق تجمعها أن يسمى من جديد. إنني أسمي وأعين، وأسمي من جديد، وهكذا يتشكل النص، إنها تسمية مستمرة وعملية اقتراب لا تكل، إنها عمل كنايات.[8]»

= ولذة الكتابة، ولن يبقى له بعد ذلك سوى قبول أو رفض هذا النص : إن القراءة ليست في هذه الحالة سوى استفتاء». المرجع نفسه

6. كتب بارط : «بقدر ما يكون النص متعددا بقدر ما تكون كتابته لاحقة لقراءته. » ن.م

7. «إن القراءة ليست استهلاكا وإنما هي لعب (وهذا اللعب هو بؤرة الاختلاف). » المرجع نفسه.

8. المرجع نفسه.

هذه هي القراءة الحيّة التي يتحدث عنها بارط، والتي«لا تحترم النص» Irrespectueuse ولا تخضع له، فهي ما تفتأ ترفع رأسها متوقفة، لا يقول صاحب «لذة النص» إنها تتم في استقلال، وإنما في «عدم احترام» للنص. إنها «ترفع رأسها» من حين لآخر، ليس إهمالا للنص وعدم اهتمام به، وإنما من فرط ما يكتسحها من أفكار وما يخالجها من تنبيهات وما يخطر ببالها من ترابطات، تبعدها عن النص من غير أن تبعده عنها.

الثقافة المُتعِبة.. والثقافة المُرِيحة

الكراسي والأرائك

تكاد جميع خشبات المسارح وقاعات المحاضرات والندوات تتحول اليوم إلى صالونات ثقافية. فبدل الكراسي التي لم تكن تخلو من ضَنَى، والتي كانت توضع على المنصّة أمامِ طاولة تحاكي منضدة الفصل الدراسي حيث يجلس الأستاذ أمام طلبته جلسة من يمتلك المعرفة، ومن يصدر عنه «خطاب الحقيقة»، بدل هذه الكراسي، أصبَحت قاعات الندوات والمحاضرات اليوم توفّر للمحاضرين والمُنتدين أرائك مريحة «يغرِق» فيها المتحدث في ارتخاء تام، فيخاطب جمهوره من غير أن يعتلي كرسيا ليوجّه كلامه من أعلى المنبر، باذلا كل مجهوده ليوصل خطابه ويبلّغ رسالته، ويقنع جمهوره.

أعترف بأنني، كمتلقٍّ، أرتاح إلى هذا الوضع «المريح» الذي يسوّي بين المخاطَب ومن يصدر عنه الخطاب، فيمكّن المحاضر من أن يتوجه إلى الجمهور من غير علوّ ولا «استعلاء»، ويجعل جميع من في القاعة يشعرون وكأنهم داخل صالون عائلي، وأنهم متكافئون جلسةً ومعرفةً. إلا أنني، بمجرد أن أتيح لي أن أجرّب بدوري هذا الوضع في الإلقاء، لَم أحسّ الإحساس ذاته الذي افترضت، ولم أرتح كثيرا لهذا الوضع المريح، ولم أقتنع بتاتا أن هيئة الجلوس هذه مناسبة للحزم الذي يقتضيه الموقف، ولا ملائمة للوضع الذي يتطلبه الإلقاء، والعناء الذي يستلزمه التركيز، والمكابدة التي يتطلبها إعمال الفكر L'endurance de la pensée.

لم أستطع أن أخفي عن نفسي ما اعتراني من استغراب لكوني «لم أرتح إلى وضع مريح»، أو لنقل بالأحرى، لكوني لم أقتنع بأن هذا الوضع هو أنسب

الأوضاع للتفكير بصوت عال. كنت أشعر إذاً أن هذه «المسْرحة» أقرب إلى «ثقافة الفرجة» Spectacle منها إلى ثقافة التمحيص والسؤال. وسعيا وراء إقناع نفسي بوجود عوامل قد تكون ذاتية وراء ما استشعرته، حاولت أن أرجع المسألة إلى المفهوم الذي ترسّخ عندي، وربما عند جيلي، عن الفكر والمعرفة والثقافة. فقد كان إعمال الفكر يرتبط لدينا دوما ببذل الجهد والمكابدة و«محاربة الأوثان»، لا أوثان نيتشه وحدها، بل كل الأوثان مهما تنوعت أشكالها. ذلك أن الفكر لم يقترن عندنا أساسا بالفورية والتلقائية والراحة والاطمئنان بقدر ما ارتبط باللامباشرة والتشكك والغوص في أسرار اللغة تقصيا للمعاني المتسترة، كما أن تحصيل المعارف ظل مرتبطا عندنا بـ بر الصعوبات وتجاوز العراقيل وتخطي العقبات، ونهج الطرق الصعبة، وارتياد المسالك الوعرة : صعوبات اقتناء الكتب والتمكّن من أثمانها، صعوبات العثور على كنوز التراث والاهتداء إلى أماكنها، صعوبات الحصول على الترجمات «الأمينة» والتعرّف على أصحابها، هذا بطبيعة الحال، إن توفرت الترجمات، فما بالك حين كنا لا نستطيع الاطّلاع على المؤلفات إلا بالتحايل على تهجّيها في لغاتها الأصلية. هذا فضلا عما كنا نعانيه في الفصل الدراسي من ندرة للمراجع، وعدم توفّر الكتب المدرسية التي تواكب برامج الدراسة التي لم تكن هي بدورها مقررات مخططة مضبوطة تخضع لمناهج تربوية مدروسة، بقدر ما كانت تجارب تُمتحن صلاحيتها في فصولنا، وتُختبر نجاعتها في مخابرنا.

كل هذا كان يحول بيننا وبين أن نشعر أن المعارف «في متناولنا»، وأن ندرك أن مسلك الحقيقة طريق معبدة، وأن التفكير أمر متيسّر، وأن الثقافة حديث صالونات. لا عجب إذاً أن يعتريني ذلك الإحساس بالتنافي بين جِدّية العمل الفكري والارتخاء على الكنبات، إذ سرعان ما كانت تخطر ببالي نصيحة نيتشه : «أن تظل جالسا أقل ما يمكن، وألاّ تضع ثقتك في فكرة لم تخطر وأنت تمشي في الهواء الطلق، ولم تنخرط في احتفال العضلات».

احتفال العضلات هذا هو النقيض المطلق لارتخائها فوق كنبات الصالونات. وربما هو الذي كان يدفع كتّابا في مستوى إرنست همنغواي وألبير كامو إلى ألاّ يكتبوا إلا واقفين أمام طاولة مرتفعة تحاذي صدورهم، وربما هو الذي دفع مونتيني إلى أن يكتب :«ترقد أفكاري إذا أقعدتها، ولا يعمل ذهني ما لم تحرّكه الساقان».

هُويات هارِبة

«إن فكرة العود الأبدي عند نيتشه هي أقوى إثباتات الفكر المعاصر. لماذا؟ لأنها تضع محل الوحدة اللامتناهية التعدد اللامتناهي، ومحل الزمان الخطي، زمان الخلاص والتقدم، زمانَ المكان الدائري (...) ولأنها تضع موضع سؤال تطابق الكائن وخاصيةَ وحدة ما هو الآن وهنا. وتبعا لذلك لأنها تضع موضعَ سؤال وحدة الأنا l'égo، وبالتالي وحدة النفس. فضلا عن كل هذا فإن هذه الفكرة تضعنا في عالم تكف فيه الصورة عن أن تكون ثانوية بالنسبة للنموذج، عالمٍ يكون فيه للخدعة نصيب من الحقيقة، عالمٍ لا أصل له، وإنما ومضات لا تنتهي يحتجب فيها في إشراقة اللف والعودة، غيابُ الأصل».

M. Blanchot, «le rire des dieux», in *N.R.F.* Juillet, 1965.

الحديث عن الهوية حديث عن المحدِّدات والمميزات والخصائص، حديث عن الروابط والعلائق، عما يوحّد ويَجمع، لكنه كذلك حديث عما يفرّق ويفصل ويميز، إنه إذاً مَوْقَعة ورسم على خارطة جغرافية وسياسية، لكنها أيضا وربما أولا، خارطة ثقافية، بما تفترضه الخارطة من خطوط مرجعية، ومن معالم بدلالتها تُرسم الحدود وتُقاس المسافات.

***

حتى وقت غير بعيد كان يبدو من قبيل المشروع التساؤل عما يميزنا ويحددنا، عما ومن يطابقنا، ما ومن يخالفنا. كنّا نحاول تحديد ذواتنا، فرديا وقوميا، داخل عالم محدَّد المعالم. كنا نبحث عن مكان في رقعة مرسومة مُبَوبة، رقعة «معقولة» كان من السهل أن نتخذ مكاننا فيها، فكنا شرقَ غربٍ أو جنوب شمالٍ أو ثالث اثنين، أما اليوم فإننا أصبحنا نتساءل عن الحدود في عالم بلا حدود، ونبّحث عن مرجعية في فضاء بلا مرجعيات، وعن لون خاص في عالم بلا ألوان.

***

ما يميز عالم بوم، أي العالم وقد اكتسحته التقنية، هو غياب الاختلاف، وسيادة التنميط والآحادية. إنه الانتشار الموحّد لنماذج التنمية والمخطّطات وتطوّر أدوات التّواصل واكتساح الإعلاميات لكل الحقول، وفرضٌ لمفهوم جديد عن الزمنية، كل هذا لم يعد يخص منطقة من مناطق العالم دون أخرى. إنه العالم المعولم.

***

الكونية لا هوية لها، بل إنها هي التي تحدد اليوم كل هوية.

***

الدعوات الأيديولوجية التي تكتفي بتحديد هوية موهومة لتجعل من كل ماعداها آخر، تتناسى، أولا وقبل شيء، العمل الجبار الذي يكون على الذات أن تقوم به لتجعل من الغير آخر«ها» وتتمثله. وهو تمّثل أكثر عسراً وعناء من «التمثيل» الطبيعي الذي تقوم به الكائنات النباتية Assimilation ، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه يجمع بين عمليتي الإدخال والإخراج، التملّك والفقدان، التّذويت والموْضعة في الآن ذاته.

***

«تملك» الغير هو في الوقت ذاته فقدان وخروج وانفتاح، لكنه أيضا تمثل واستيعاب : إنه عملية هدم وبناء، تشييد وتقويض، إيجاب وسلب، نفي وإثبات.

وهو سعى نحو خلق ما سماه أحد النقاد الجزائريين مؤخرا : «الغريب الذي يسكنني» L'intranger

* * *

لا يغدو الغير آخر تلقائيا، فكما أن الذاتي ينبغي تملُّكه، وكما أن الهوية يلزم اكتساحها وغزوها، فإن الغير لا يغدو آخر إلا إذا حوّل عن تحديداته المهيمنة. الآخر هو المجال المفتوح لانفصالي اللامتناهي عمّا عداي والتقائي اللامتناهي معه.

* * *

الانفتاح والانفصال واللاتناهي، مفاهيم تُبعد الهوية عن كل تخشّب واستقرار وثبات، بل وتنفي عنها الانغلاق والتوحّد فترمي بها في تعدّد لا متناه.

* * *

ليست الهوية Le même هي التطابق L'identique. على عكس التطابق فإن الهوية ترعى الاختلاف وتترك للتفرّدات نصيبها في الوجود، بل إنها لا تقدم نفسها إلا كحركة لامتناهية للضم والتباعد. أما التطابق فلا يكتفي بأن يضمّ كل التفرّدات Singularités في كل موحّد، بل إنه يلغي أغلبها ويقضي عليه من أجل إعلاء عنصر على حساب العناصر الأخرى.

* * *

نكون إذاً أمام شكلين من أشكال التوحيد، أمام مفهومين عن الوحدة : وحدة تعددية، وأخرى اختزالية لا تقوم بعمليات جمع وضمّ، وإنما بعمليات قسمة واختزال. هناك ما يمكن أن ندعوه التوحيد الميتافيزيقي، وما يميزه أنه توحيد اختزالي هدفه إرجاع العناصر جميعها إلى عنصر أساس وردها إليه بحيث لا تغدو العناصر الأخرى تفردات تقوم إلى جانبه، وإنما فروعا تصدر عنه. هذا التوحيد هو، في نهاية الأمر، إلغاء للتعدد واختزال له. عن طريقه تؤول العناصر العرقية واللغوية والحزبية والطائفية... إلى أصل أساس لا يجمع العناصر الأخرى وإنما

يلغيها و«يختزلها» بالمعنى الحسابي للكلمة Réduire une fraction، أي يردّها إلى مرتبة ثانية ورتبة تالية وموقع ثانوي.

* * *

موقف مخالف عن الوحدة لا يختزل العناصر، وإنما يترك لكل عنصر نصيبه من التميّز، ويتيح للعناصر جميعها حرية الحركة. هاهنا لا يتعارض التوحيد مع التعدد، وإنما يضمه ويحتضنه. في النهاية نصبح أمام توحيد لا يصالح بين الأضداد، وإنما يعرضها أمامنا متباعدة متصالحة. إننا أمام وحدة لا تتوخى لحظة التركيب، واختلاف لا يرتد إلى التناقض، وهوية لا تؤول إلى تطابق.

* * *

ليست علاقة الوحدة بالتعدد كعلاقة الكل بالأجزاء، أو المجموع بمكوّناته، وإنما كعلاقة الهوية بالاختلاف. فالاختلاف لا يكتفي بأن يقر بتبعثر الكائنات وتمايزها و«تشتّتها»، وإنّما يجرّ بعضها نحو الآخر، فيوحّد بينها بفعل هذا التباعد ذاته.

* * *

هيجل : «ليس هناك تعدد أشياء متعددة، وأحوال متناهية ومونادات فحسب. بل إن كلا من هذه الأشياء يدخل في علاقة مع الأشياء الأخرى، مع كل الأشياء الأخرى، بحيث يكون تميّز الشيء تميزه عن كل ما عداه : فالتميز العام للشيء هو الذي يربطه بالكون كله، وهو الذي يرد الاختلافات إلى الاختلاف الجوهري الباطني، أي اختلاف شيء أو تعينٍ عن آخره».

* * *

ليس السلب هو الذي يجئ من خارج، ليتعارض مع الذات. وإنما ذاك الذي ينخرها من «الداخل». إنه داخل مجروح. السلب هو الحركة اللامتناهية التي تُبعد الذات عن نفسها. فالمساواة أ=أ، كما يقول فوكو، تنطوي على حركة داخلية لا متناهية تُبعد كل طرف من طرفيها عن ذاته وتقرب بينهما بفعل ذلك التباعد

نفسه. يتعلق الأمر ببُعد إيجابي بين المتخالفين : إنه «**البعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما مختلفان**».

* * *

يميز بلانشو المفارقة عن التناقض : المفارقة تقيم التباعد الذي لا يمكن قهره واختزاله. فالتباعد الذي يفصل، في التناقض، تعيينا عن آخر، يغدو في المفارقة تباعدا ينخر كل تعيين، ويعدّد كل وحدة، ليمنع التعيين عن التعيين، ويجعل الشيء في بُعد دائم عن ذاته. بينما يثبت التناقض أ = لاأ، فإن المفارقة تقول : أ=أ. الصيغة الأولى إنما تثبت، في حقيقة الأمر، علاقة بين طرفين يتحركان نحو التطابق، ويسعيان نحو التوحيد والتركيب، أما الثانية فإنها تجعل كل طرف يفقد، بفضل الآخر، كيانه الذاتي. التناقض مجابهة تثبت فيها الأزواج طريقها نحو الوحدة، أما المفارقة، فإنها تعمل على تصدع الوحدة ذاتها.

* * *

جيل دولوز : «لقد حلّ الاختلاف والتكرار محل التطابق والسلب، والهوية والتناقض. ذلك أن الاختلاف لا يقتضي السلبي، ولا يرقى إلى التناقض، إلا بمقدار ما نستمر في إخضاعه للتطابق. إن أسبقية التطابق، مهما كانت الطريقة التي نتصورها بها، تحدّد عالم التمثل. غير أن الفكر المعاصر وليد فشل التمثل، مثلما هو وليد ضياع أشكال التطابق، واكتشاف كل القوى التي تعمل من وراء تمثل المتطابق. العالم المعاصر هو عالم السيمولاكرات.»

* * *

ليس العود الأبدي للهوية عودة الأمور ذاتها، وإلغاء الاختلافات، إنه يعني على العكس من ذلك، أن الغرابة والاختلاف يثبتان في العودة وعن طريقها. فليست الذات ذاتية إلا في /عن طريق العودة التي لا تنفك تعود. وعندما قال نيتشه بالعود الأبدي فهو لم يكن يعني شيئا غير هذا : إن العود الأبدي لا يمكنه أن يعني عودة المطابق مادام يفترض، على العكس من ذلك، عالماً يمّحي فيه التطابق ويذوب. العود الأبدي هو الوجود، ولكنه وجود الصيرورة. العود هو ذاته

ما يصير. العود هو أن تصبح الصيرورة هوية. العود إذاً هو الهوية الوحيدة، ولكنها الهوية كقوة ثانية. إنها هوية الاختلاف.

* * *

هي إذاً هوية هاربة، وهو هروب يجعل التفرّد ضعفا أمام قوة التعدّد، والتوحّد ضيقا أمام شساعة التنوّع، والاقتصار على الأنا فقرا أمام غنى الآخر، والتوقف عند الحاضر هزالا أمام كثافة الزمن، والانغلاق على الذات سدّا أمام انفتاح الآفاق، والانطواء على النفس حدّا أمام لانهائية الأبعاد الممكنة، والوقوف عند مقام بعينه ضياعا أمام رحابة التنقل.

في مجتمَع الفُرجة

الـ Spectacle هو ما يجلب النظر، والـ Spectator اللاتيني هو ما يَرى ومن يَرى. فالفرجة «مشهد» يجلب النظر و«يجذبه».

* * *

ننقل الـ Spectacle إلى فرجة لاعتبار آخر وهو أنها تشير، أوّلا وقبل كلّ شيء، إلى «الانفراج» والابتعاد والانفلات الذي يطبع المجتمعات المعاصرة، فيجعل ما يعاش على نحو مباشر، يجعله مبتعدا منفلتا متحوّلا إلى صور وتمثّلات Représentations.

* * *

فويرباخ : «مجتمع الاستلاب حوّل الشيء إلى صورة، والأصل إلى نسخة، والواقع إلى تمثيل، والوجود إلى مظهر».

* * *

مجتمع الفرجة هو مجتمع يعاش فيه الشيء مبتعدا عن ذاته مُفوّضا بديله وصورة عنه. إنه المجتمع الذي يستبدل العالم المحسوس بمقتطف من الصور التي توجد «فوقه» Sur-réel، والتي تقدم نفسها على أنها هي المحسوس بلا منازع.

* * *

في هذا المجتمع يغدو العالم صورا، يغدو العالم صورةَ العالم، كما يصبح الإنسان مشاهدا متفرجا Spectateur، رائيا مرئيا.

* * *

لا يعني هذا إطلاقا أن الفرجة مجرد وهم ومظهر. إنها، على العكس من ذلك، هي «الواقع الذي تتحول فيه كل حياة إنسانية إلى مظهر».

***

يؤكّد صاحب كتاب «مجتمع الفرجة» Guy Debord أنْ ليس بإمكاننا أن نقيم تعارضا تجريديّا بين الفرجة وبين الفعالية الاجتماعية، فهذا التقسيم الثنائي سرعان ما يغدو هو ذاته منقسما متجاوزا. فالفرجة ليست مجرّد «مشهد» يُتأمّل، حتى وان كانت ترتبط بالرؤية. ذلك أنّ الواقع الفعليّ ينبثق ويتجلّى في الفرجة، مثلما أنّ هاته تتمتع بواقعية فعلية. لذا سرعان ما يستدرك دوبور الأمر ليؤكّد أنّ الفرجة ليست مجموعة من الصور، وإنما هي «علاقة اجتماعية تتوسّطها الصور». وهي ليست شيئا مكمّلا ينضاف إلى العالم الفعلي، إنها ليست «ديكور» يزيّن الحياة الاجتماعية، إنها العالم الذي تتحوّل فيه كلّ حياة إنسانية إلى مظهر وصور.

***

ليست الفرجة مجموعة من الصور، و«**إنما علاقة اجتماعية تتوسطها الصور**». إنها لبّ «لا واقعية المجتمع الواقعي». فوراءها عملية تحويل وإنتاج وصناعة. ولعلها أهم صناعات العالم المعاصر، وهي الصناعات التي من وراء آليات الإشهار والإعلام والموضة واستطلاع الرأي.

***

ليس الإعلام ولا استطلاع الرأي ولا الموضة إخبارا وإستدلالا أو إقناعا أو برهنة. صحيح أن كل هاته الفعاليات هي أقرب إلى المرآة التي تعكس الأذواق والمطامح والرغبات والميول، لكنها مرايا فعالة، **إذ تعكس عن المجتمع صورة تدفعه إلى أن يستنسخها فيحاول أن يتشبه بالصور التي تُعكس عنه.**

***

بودريار : «إذا كان المواطن اليوم لا يؤمن بالإعلان، فهو يتعلق به أشد التعلق : إنه لا يؤمن بالمنتوج، لكنه يؤمن بالإعلان الذي يريد أن يجعله يؤمن بالمنتوج».

***

علينا أن نميز في الإعلان بين مستويين : بين الإعلان كخطاب حول المنتوج، خطاب يستعمل الصوت والصورة والكتابة، وبين الإعلان كموضوع استهلاك، موضوع يُستهلك كمنتوج ثقافي. إذا كان المستهلك اليوم يبدي نوعا من المقاومة إزاء الرسالة الإعلانية في جانبها التحريضي الإشراطي، فإنه أصبح يتشبث أكثر فأكثر بالإعلان كإعلان. ذلك أن مطلبا أساسيا تبلور عند المواطن في المجتمع الاستهلاكي هو أنه أصبح يرى من الضروريات أن «يُعتنى برغباته». إنه يرغب في أن يرى رغباته مصنوعة مصورة معروضة.

* * *

الإعلان لا يخاطب المواطن على أنه مستهلك، وإنما على أنه فرد له القدرة على الاختيار، وأنه يعرف ما يريد وقادر على تدبير أمواله والعناية بصحته ورعاية شؤونه.

* * *

يعتمد بودريار مفهوما يعتقد هو أنه يشكل أحد المفاتيح الأساسية لتحليل واقع الحياة المعاصرة هو مفهوم التشبه Simulation، وهو يحدده بأنه «التظاهر بامتلاك ما لا نملك». فهو إذاً ليس مجرد إخفاء، لأن الإخفاء، على العكس من ذلك، «تظاهر بعدم امتلاك ما نملك». فبينما يكتفي الإخفاء بحجب الواقع وستر الحقيقة، فإن التشبه يجعل اللاواقع واقعا، واللاحقيقة حقيقة. إنه يعمل في الواقع، ولا يكتفي بحجبه وإخفائه.

* * *

استراتيجية «التشبّه» تجعل الواقع والوهم يتشابهان فـ «يشتبهان علينا». إنها إستراتيجية لخلق الشبهات. وهي ما يجعل الأمور تعمل وتبدو «كما لو.. »، إنها مسرحة للحياة و«فرجة» مؤسسة.

* * *

ليست إستراتيجية «التشبه» افتراء على الواقع من شأنه أن يفتضح وقت ظهور «الحقيقة»، وإنما هي تشبّه بالواقع يجعله يكفّ عن أن يكون واقعا ليفوق نفسه ويغدو واقعا فائقا، واقعا سرياليا Sur-réalité «من إنتاج نماذج مموهة داخل فضاء فائق لا مرجعية ولا محيطَ خارجيا له».

اليوميّ والتاريخِي

شهدت نهاية الأربعينات من القرن الماضي، في فرنسا على الخصوص، نوعا من اليأس من تاريخ الفلسفة لعل جيل دولوز أحسن من عبّر عنه عندما كتب: «في فترة تحرير باريس، ظللنا سجيني تاريخ الفلسفة. كنا نكتفي باقتحام هيجل وهوسرل وهايدغر. كنا، ككلاب صغيرة، نتهافت وراء نزعة مدرسية سكولائية أدهى من تلك التي عرفتها القرون الوسطى».

هذه الإشارة إلى دوغمائية القرون الوسطى ووثوقيتها، وإلى تحويل الفكر إلى معرفة وتحصيل، هي ربما التي كانت وراء اليأس من «جدّية الفلسفة»، أو، على الأقل، اليأس من سجن تاريخ الفلسفة، والخروج منه بحثا عن لغة أخرى، وطرْقا لموضوعات أخرى، على منابر أخرى.

لا يعني ذلك مطلقا إهمالا للفلسفة وتاريخها. ذلك أن طبيعة الموضوعات التي سيعرض لها هذا النوع المستحدث من الأبحاث فرضت التمسك بطرْق قضايا الفلسفة الشائكة ولكن من غير حاجة إلى اقتحام أبواب تاريخ الفلسفة التقليدي واستعراض تأويلاته، والضياع بين نصوصه، والغرق في بحر المفهومات المجردة والمصطلحات التقنية، وإنما بالاكتفاء بالنهل من معين اليومي ومتابعة مخاضاته. ما يعني أن هذا الهروب من التاريخ التقليدي للفلسفة وهذا التعقب لليومي في شتى مظاهره، لم يكن هروبا من التاريخ ذاته، ولا نفيا للزمان التاريخي.

توضيحا لذلك، لا بأس أن نتوقف عند الكيفية التي يعرض بها أحد المؤسسين لهذا النوع من الأبحاث لمسألة الزمان التاريخي، وهي، كما نعلم، من

أهم قضايا الفلسفة المعاصرة، إن لم تكن مفتاحها على الإطلاق. في هذا الإطار يميز صاحب «ميثولوجيات» بين نظرتين إلى الزمان التاريخي : نظرة توليدية وأخرى تريد أن تكون مغايرة لها. لدراسة العلاقة بين التوليدي Le génétique والتاريخي يعقد ر.بارط مقارنة بين مباراة الملاكمة ومباراة الكاتش، يقول : «مباراة الملاكمة عبارة عن حكاية تُبنى تحت مراقبة أعين المشاهد. أما في الكاتش فالمعنى يُستمد من اللحظة، وليس من الدّوام والاستمرار. المشاهد هنا لا يشغل باله بعملية تكوّن ونشأة، وإنما يترقب الصورة اللحظية لتجلي بعض الانفعالات. يستدعي الكاتشُ إذاً قراءة مباشرة لمعانٍ تتراكم دونما حاجة لربطها فيما بينها، فلا يهمّ المشاهد هنا مآل المعركة الذي يمكّن للعقل أن يتتبعه. أما مباراة الملاكمة فهي تستدعي معرفةً بالمآل وتبيّنا للغايات والمرامي وعلما بالمستقبل. بعبارة أخرى فإن الكاتش «حصيلة مَشَاهد لا يشكل أيّ منها دالة تتوقف على غيرها من المتغيرات، فكلٍ لحظة تتطلب إحاطة كلية وانفعالا ينبثق في انعزاله وتفرّده من غير أن يمتد ليتوّج مآلا بأكمله».

مباراة الملاكمة سردية من السرديات، وحكاية تروي حركة موصولة تصدر عن أصل لتمتد في الزمان كي تسير نحو غاية، أما مباراة الكاتش، فإن دلالاتها تقف عند اللحظي الذي لا يتخذ معناه من غاية الحركة ومسعاها، ولا تتوقف دلالته على كلية خارجية. لا يعني هذا مطلقا أن الأمر يقتصر على المقابلة بين الزماني واللحظي، بين الحركة والتوقّف، بين التّاريخ ونفيه، بقدر ما يعني تمييزا بين تاريخ وتاريخ : فـ«تاريخ» مباراة الملاكمة تاريخ توليدي تكويني génétique، لا يدرك المشاهدُ معناه إلا إن هو بَنَى construire حكاية تربط الأصل بالمآل كي تنظر إلى اللحظة كجزء من حكاية تربط الأصل بالغاية فترى فيها، ليس معنى في ذاته، بل حلقة في سلسلة مترابطة يتوالد فيها المعنى ولا يكتمل إلا عند معرفة المآل. لذا يعلق بارط : «في الملاكمة تقع المراهنة على نتيجة المعركة». أي أن الأمور تكون هنا بخواتمها، أما في الكاتش «فلا معنى للمراهنة على النتيجة» لسبب أساس، وهو أن المعنى لا يمثل في حركة الأصل، ولا ينتظر المآل، وإنما يتجسد في غنى اللحظة. بيد أن هذا لا ينفي التراكم، ولا يستبعد التاريخ. لكنه ليس التاريخ التاريخاني، وهو ليس حركة حاضر ينطلق من أصل لينمو في اتصال وتأثير وتأثر حتى يبلغ النهاية

والغاية والمعنى sens. ليس التاريخ هنا سريان المعنى ونموّه وتطوره développement في مسلسل مستمر processus، إنه ليس التاريخ الهيجلي، وإنما هو إعادة اعتبار لكثافة اللحظة لكي تحتفظ بثرائها من غير أن تذوب في الديمومة القاهرة.

وهكذا فنحن ننتقل هنا من «منطق» اللعبة الرياضية إلى منطق الزمان التاريخي، ومن دلالات اليومي إلى معنى التاريخ. فلسنا مطلقا بصدد ذم التاريخ وتفتيت زمانه إلى آنات متناثرة، كما أننا لسنا بصدد إعلاء البنية على حساب النشأة والتكوين، أو كما كان يقال، إعلاء السانكروني على حساب الدياكروني، على غرار ما كان يُوجّه للبنيوية من انتقادات خلال ستينات القرن الماضي من خلال التوقف عند الثنائي تكوين/بنية (ما عُرف وقتها بإشكالية :genèse/structure). فالأمر لا يتعلق إلا بالتمييز بين تاريخ وتاريخ : تاريخ توليدي تكويني، وآخر يريد أن يكون مضادًا، يرفض أن يضحّي باللحظي في سبيل حركة كلية، بل إنه ينقل الكلية إلى مستوى الحدث كي يقف عند كثافته وغناه. ومجمل القول إن المسألة تؤول في النهاية إلى التمكّن من الانفلات من النزعة التكوينية التوليدية من غير التضحية بالتاريخ. ذلك ما اعترف به بارط نفسه في «كتابه عن نفسه» *Barthes par Barthes* عندما بين أن ما يأخذه على النزعة التوليدية هو خلطها الدائم بين الحقيقة والأصل. «ذلك أنها تعجن في العجين نفسه الأصل والحقيقة. فترى في البحث عن الأصل الاشتقاقي مرمى كل معرفة». وهو يبين هنا كيف كان يحتال لمراوغة فكرة الأصل فيقول إنه «كان يسعى ألا يرى في الطبيعة إلا الثقافة، فيعمل بذلك على إقصاء الطبيعي ليحل محله التاريخي، واقتناعا منه، مثل بينفينيست، أن كل ثقافة ليست إلا لغة، فإنه كان يرمي بالثقافة في الحركة اللامتناهية للخطابات المتراكمة (وليس الخطابات المتوالدة)». فليس التاريخ هنا سريان المعنى ونموه وتطوره في مسلسل متواصل، إنه ليس التاريخ الهيجلي، تاريخ الفلسفة التقليدي، وإنما هو وقوف عند اليومي، وإعادة اعتبار لكثافة المعنى ولِغنى اللحظة كي تحتفظ بثرائها من غير أن تُحشر في كلية كليانية قاهرة Une totalité totalitaire.

الكتابةُ ووسائط الاتصَال الجدِيدَة

لا شك أن أول سؤال يتبادر إلى ذهننا هو ما الذي يميز هذه الوسائط التي تنعت بـ«الجديدة» عما غدا يوصف بالوسائط التقليدية؟ نعلم أن الوسائط التقليدية«ذات الاتجاه الوحيد»، مثل المذياع والتلفاز والصحف، هي وسائط تحقق تواصلا ممركزا، يصدر عن منبع ويتوجه صوب جمهور، أما الوسائط «ذات الفعالية المتبادلة»، شأن الهاتف، الذي مكن لأول مرة من«المواجهة عن بعد»، أو الانترنت الذي يوفر تواصلا متبادلا مباشرا، ويتيح للمؤسسات والأفراد أن يتفاعلوا فيما بينهم في الزمن الفعلي، فهي لا تحتاج إلى هذا التمركز، وهي لا تصدر من منبع بعينه، فتتوجه نحو متلقين مرصودين.

تتناسب الوسائط التقليدية مع مفاهيم الدعوات الأيديولوجية ونشر الأفكار. أما الجديدة، فبما أنها تقوم على مفهوم التبادل، فهي تتيح للأفراد، لا تلَقِي الأفكار وتشرّب الآراء، وإنما إبداعها، أو على الأقل المساهمة في ذلك الإبداع. بعبارة أخرى، إن كانت الوسائط التقليدية تسهم في صناعة الرأي العام، فإن الوسائط الجديدة تعطي السبق للخاص على العام، للفرد على الجماعة، ولتداول الآراء بدل تلقيها. إنها تكون، مبدئيا، في خدمة خطاب العقل أكثر مما هي في خدمة خطاب الرأي. صحيح أنه ليس العقل النقدي، وهو أقرب إلى عقل قولبه الكومبيوتر كما سنتبين، وصحيح أيضا أن الأفراد ليسوا جميعُهم مؤهلين للإسهام في عملية التبادل بشكل متكافئ، إلا أن لكل واحد منهم، إن لم يكن فرصة الإبداع، فعلى الأقل مجال الاستنكار والتحفّظ، أو خلق الحماس، والمساهمة في النشر...

ستعمل تقنيات التواصل الجديدة هذه على تكريس علاقة جديدة بين الفرد وبين نفسه، بينه وبين الزمن، بينه وبين اللغة، لكن أيضاً بينه وبين الآخرين. هذا ما جعل البعض يمتنع عن وصف ما يتولد من علائق عبر المواقع التي يقال عنها إنها مواقع«إجتماعية»، بأنها بالفعل علائق اجتماعية، وبالأحرى أن تكون روابط وصداقات. فالفضاء الرقمي فضاء تواصل شبكي، وهو ككل الشبكات نسيج، إلا أنه نسيج مبعثر، أو على الأقل كثير الخيوط متشعبها. يعود هذا لطبيعته، وبالأخص لانفتاحه اللامتناهي.

ما يهمّنا هنا بطبيعة الحال هو معرفة كيف ينسج هذا الفضاء علاقته مع الكتابة؟

بصدد هذه النقطة نلحظ أن الكتابة والنشر عبر الوسائط الحديثة يُلحقان تغيرات عميقة على الكتابة، ويعطيان للمكتوب خصائص لم يكن له عهد بها من قبل. ذلك أن تقنيات الكتابة ترسّخ عوائد وتشرّع قواعد. إنها تغيّر طرق الكتابة وأساليبها، لكنها قد تطبع أيضا تصرف الكاتب وتحدّد سلوكه.

حتى قبل استعمال الحاسوب أداةً للكتابة نعرف أن رولان بارط كان قد تحدث عن علاقته بآلة الكتابة وما ترتّب عن استعمالها من أثر على النصّ وعلى أسلوب كتابته. عندما ظهرت«آلة الكتابة» تبيّن أنها تتنافى مع إمكانيات كان يسمح بها قلم الرصاص، بل قلم الحبر نفسه من تحوير وخدش وحذف. ولا يخفى ما كان لذلك من أثر على الكتابة لا شكلا ومبنى فحسب، بل مضمونا ومعنى كذلك. نعرف ما قيل عن تأثير آلة الطباعة على الكتابة عند نيتشه. فقد كان أحد أصدقائه من الموسيقيين لاحظ ما أحدثه استعمال الآلة من تغيّر في أسلوب كتابته مسجِّلا أن نثره الذي كان مقتضباً ازداد إيجازاً، وأن الأداة الجديدة جعلت من لغته لغة جديدة. «معك حق»، رد نيتشه «أدوات كتابتنا تسهم في تفتح أفكارنا». مع استخدام الآلة الكاتبة تغيّر أسلوب نيتشه فازدادت شذراته قصرا، مثلما ازدادت معانيه تكثيفا وربما عمقا.

لا شك أن الأمر أصبح أبعد أثرا عند ظهور الحاسوب. فقد تبيّن أن هذا الجهاز ليس مجرد آلة جديدة لكتابة النص وخطه ونشره فحسب، وإنما هو أداة

مضمونة لحفظه وتعديله وضمّه إلى نصوص أخرى و«إلصاقه» بها. إلا أن هذه الإمكانيات التي تتمتع بها هذه الأداة الجديدة لم تكتف بتغيير الكتابة شكلا ومضمونا هذه المرة، وإنما فتحت الأبواب لأخلاقيات جديدة في الكتابة. هذا ما أخذنا نلحظه عند كتّاب اعتدنا قراءة نصوصهم عندما كانوا يخطونها بأيديهم قبل أن يسلموها المطبعة، وأصبحنا نقرأ على الشبكة ما يكتبونه هم أنفسهم مباشرة على الكمبيوتر الذي يساعدهم على التذكّر والربط بين الأفكار، واستدراك ما فات والتنبيه إلى الهفوات، بل يسهم معهم في التأليف بأن يسهل عليهم الاقتباس عن غيرهم، وحتى عن أنفسهم.

لا ريب أن من شأن هذه العادات الجديدة أن تنعكس على أسلوب الكتابة وشكلها، إلا أن الأهم هو أنها صارت تنعكس، فضلا عن ذلك، حتى على أخلاقياتها. لذا صار الكاتب يسمح لنفسه اليوم، حتى إن لم يستعمل الكمبيوتر أداةً للكتابة، أن يكرر ما سبق أن كتبه، وأن يكثر من «الاقتباس الذاتي». بل إن من الكتّاب من أصبح يخلط، شعورا منه أو من غير شعور، بين أقواله هو وأقوال غيره، فيهمل الضوابط التي تتقيد بها الكتابة «الخطية»، تلك الضوابط التي كان الخروج عنها يعتبر إلى وقت قريب ابتعادا عن «الأمانة العلمية»، بل خرقا لقواعد الأخلاق.

لكن ما هي السمات الأساسية التي يمكننا أن نقول إن وسائط الاتصال الحديثة جعلت الكتابة تتميز بها؟ :

أمر مؤكد أن استعمالنا للكمبيتور أداةً للكتابة والقراءة أخذ يرسّخ فينا عادات جديدة ما كان لنا بها عهد، بل إننا نستطيع أن نذهب حتى القول إنه أدخل تغييرا جوهريا على عملياتنا الذهنية إلى حدّ أنه لم يعد بإمكاننا أن نفهمها وفقا للنموذج الذي سنته النظريات التقليدية للمعرفة، تلك النظريات التي تنظر إلى تلك العمليات على أنها أفعال «سيكلوجية» بالأساس.

إن اللجوء إلى معالجة النصوص الالكترونية، واستعمال محركات البحث عادات مستحدثة، إلا أنها ما فتئت تترسخ في السلوكات واللغة المتداولة إلى حدّ أن أفعالنا الذهنية أخذت تبدو، أكثر فأكثر، كأنها عمليات لا يمكن أن تتمّ من

غير سند الكمبيوتر. لقد تمكّن الرّقمي من تحويل المعطيات إلى لغة هي بطبيعتها، ومن حيث إنها أداة تواصل، جماعية في جوهرها. وإن نتائج هذه البرمجة تقتضي منا فهما جديدا للمعارف التي لم يعد بالإمكان اعتبار إنتاجها لحظة متميزة عن باقي الفعاليات البشرية الأخرى. إن الطابع التّبادلي للشبكات الرقمية يعطي لمستخدمي التكنولوجيات الجديدة مكانة لم يكونوا ليرقوا إليها فيما قبل، إذ لم يعد بإمكانهم أن يمكثوا سلبيين أمام المعلومة، ماداموا لا ينفكّون عن جردها، وبالتّالي عن تصنيفها وترتيبها. على هذا النحو فان تكنولوجيات الاتصال أصبحت تتفاعل بشكل متبادل مع عملية بناء المعرفة وتُواكبها بدل أن تتقدمها.

كما أن ازدهار الأشكال التقنية الرقمية أدخل، إضافة إلى الأشكال التقليدية لحفظ المعارف وتسجيلها، حوامل أخرى للتخزين تتمتع بقدرات تظهر لانهائية. الأمر الذي تمخّض عنه تحوّل في قدراتنا على التذكّر. لقد جعلت الثورة الرقمية من الذاكرة وظيفة «مادية» آلية وصُنعية. ما أبعدنا إذاً عن الذاكرة التقليدية، ذاكرة علم النفس. فعلى غرار اكتشاف الكتابة وتعميم الطباعة، يمكننا أن نعتبر أن اكتشاف الانترنت تحوّل انقلابي في تاريخ الموْضَعة الخارجية لقدراتنا الذهنية. فالانترنت، مثله مثل أية وثيقة مكتوبة، هو جهاز تذكّر خارجي، إنه جهاز تخزين، ومع ذلك فربما لا يصحّ أن نقول إنه يتذكّر، لأنّه لا ينسى.

فهل نذهب حتى الجزم بأننا أمام موت مزدوِج للمؤلف هذه المرة؟ إن لم يوافقنا البعض على هذا التسرّع في الحكم، فهو لن يستطيع أن يُنكر مع ذلك أن النصّ غدا يفلت من مؤلفه شتى أنواع الانفلات. هذا ما يفسر الذهول الذي أصبح يأخذ معظم الكتّاب عندما يقفون اليوم على سرعة التنقل و«القفز» التي تلحق ما ينشرونه. ما يطبع الكتابة المعاصرة هو أن المطّلع عليها غير قادر على ضبط مصدرها «الأصلي»، مثلما أن صاحبها عاجز عن التحكّم في تنقّلها، وحصر الحوامل التي تظهر عليها، وربما حتى الوظائف التي تؤديها، والمتلقي الذي تتوجه إليه. فما أن يظهر المقال على صفحة مجلة أو عمود جريدة أو حيّز موقع إلكتروني، حتى يأخذ في القفز بين المواقع و«السباحة» في الشبكة.

لن نتمثل خطورة هذا الأمر ما لم نستذكر العلاقة التي ترسخت لدينا مع المنابر التي كنا إلى وقت قريب نتخذها حواملاً لكتاباتنا. فقبل أن يظهر النشر

الإلكتروني كانت لنا، لا أقول معايير ثابتة، وإنما أعراف متّبعة تسمح بالتّمييز بين ما يصلح للنّشر على صفحات المجلات، وما يصلح للجرائد. وحتى إن كان النّشر في الجريدة فهناك ما ينشر في الصفحة الأولى، وما يظهر على الأخيرة، بل هناك ما لا يمكن أن يظهر إلا في ملحق أسبوعي.

أضف إلى ذلك أن حوامل الكتابة كانت دوما ملونة مسيسة مؤدلجة. كانت تنقسم مثلنا أحزابا وشيعا. فيها اليميني وفيها اليساري، فيها التقليدي وفيها الحديث، فيها المتحجر وفيها الطلائعي...الخلاصة أنّ ما كنّا نكتبه كان يحدّد، ويتحدد بـ أين نكتبه، وأنّ منبر الكتابة كان يحدد قيمتها، بله شكلها وحتى مضمونها وانضواءها. بل إن دور النشر ذاتها كانت تتوزع وقتها جهات غير متكافئة. لقد كان اسم دار النشر على الغلاف يكاد يدخل ضمن المحدّدات الفكرية للكتّاب ويعيّن توجهه فيحدّد قرّاءه.

حتى وقت قريب إذاً، كان منبر القراءة معروفا محدّدا يمكن الإحالة إليه وإلى مكان نشره وتاريخ ظهوره، مثلما كان اختيار منبر الكتابة جزءا من انضواء الكاتب والناشر معا، ولم تكن منابر القراءة قط عائمة في «اللامكان»، ولا منابر النّشر وحوامل الكتابة مسألة عَرَضية على الإطلاق، وإنما كانت تدخل في وسم الكتابة وتحديد شكلها، بل ربما حتى معانيها ووظائفها.

أما اليوم فإن «أرواح» الكتابة أصبحت تعرف «تناسخا» لا ينقطع. فباستطاعتها أن تتنقّل على الدوام، ليس فقط من هذا الجسد نحو ذاك، من الورقي نحو الإلكتروني، ومن الصحف السيارة نحو المصنّفات القارة، بل في مقدورها أن تقفز من اليمين إلى اليسار، هذا إن كان هناك معنى لهذه «الاتجاهات» داخل الشبكة التي يبدو أن لا مكان لها a-topique ، لامكان يُقسّم حسب وجهات متباينة. فالشبكة لا يمين لها ولا يسار، وهي لا تتوزع حسب اتجاهات جغرافية أو توجّهات عقائدية، ما دام في مقدورها أن «تصطاد» كل شيء، بحيث تُشكل خيوطُها الحامل النهائي لكل ما يُكتَب من غير أن يتلوّن بلون، ولا أن يتوجه نحو متلقّ مقصود.

هذه العلاقة الجديدة مع الحوامل توازيها علاقة بين الكاتب والقارئ، بين المؤلف والناقد. وهذه إحدى المميزات الأساسية لهذه الكتابة، وهي أنها غالبا

ما تدخل في مسلسل التعليق والتعليق المضاد بمجرد أن «تلعقها» الشبكة. هناك «سيولة نقدية» مخالفة لما كان معهودا في الكتابة الورقية. ذلك أن هاته الأخيرة، نظرا لما تعرفه من بطء النشر والانتشار تحتاج إلى كبير روية كي تُتلقى وتُهضم حتى يتم انتقادها. أما الكتابة الإلكترونية فهي تكاد تظهر مع حواشيها دفعة واحدة، بل غالبا ما يغدو حجم التعليقات والحواشي أضخم بكثير من النص ذاته. وهي تعليقات تتمتع بقدر كبير من «الحرية»، خصوصا وأنها معفية من الرقابات المتنوعة التي يفترضها النشر الورقي عادة.

لعل ذلك هو ما يبرّر «غزارة» الإنتاج التي أخذنا نلحظها عند الكتّاب الذين ينشرون على الشبكة. فربما كانت سهولة التلقي وسرعة «الاستهلاك» والتعليق هي التي تجرّ الكاتب لأن يواصل حواره مع قرائه بمجرد أن يتلقى ردودهم. لنقل بأن التفاعل بين الكاتب والناقد يغدو بفضل النشر الإلكتروني أكثر اتساعا، وأكبر سرعة، وربما أشد إرغاما. الخلاصة أن الكتابة عبر الوسائط الحديثة ترسخ علاقة مغايرة بالزمن : زمن التذكر، وزمن الإنتاج والكتابة، وزمن التلقي والقراءة، وزمن التفاعل مع النصوص.

كان لا بد لهذه التحولات من أن تنعكس على مقومات جهازنا النقدي بكامله. ويكفي أن نتساءل بهذا الصدد هل يبقى لمصطلحاتنا النقدية المدلول نفسه مع هذه التحولات التي أحدثتها الوسائط الحديثة على فعالياتنا الفكرية ذاتها؟ هل بإمكاننا اليوم أن نتحدث عن المفهوم نفسه للسرقة الأدبية الذي كنّا نتداوله حتى الآن؟ وعن المفهوم ذاته للمؤلف، بل وللنص بعد ظهور ما غدا يُدعى«النص الأعظم»؟ وبأيّ معنى يمكننا أن نتحدث اليوم عن مذهب واقعي في الأدب بعد أن غدا الواقعي يعانق الافتراضي على الدوام؟....

أشرت أكثر من مرة إلى ما دعوته أخلاقيات الكتابة، لست أعني بذلك ما دأبنا على وصفه بـ«الأمانة العلمية»، وإنما أقصد الأثر العميق التي تحدثه الوسائط الجديدة، ليس على الكتابة شكلا ومعنى فحسب، وإنما على الكاتب ذاته، فتجرّه إلى الانخراط في العمومي. بحيث يمر الكاتب، كما كتب كونديرا، «يمر عبر مشهد وسائط الإعلام الوضاءة بكيفية لا تحتمل، تلك الوسائط التي تغيّب العمل

الإبداعي خلف صورة مؤلفه...وحينئذ يغدو العمل مجرد امتداد لتصرفات الكاتب وتصريحاته ومواقفه».

لن ندرك قوة هذا التأثير ما لم نتذكر أن الأمر الذي كان يُتوخى فيما قبل هو أن يتوارى الروائي خلف عمله الإبداعي على حد قول فلوبير، أن يرفض الروائي أداء دور الشخص العمومي. إلا أن الوسائط الإعلامية اليوم تعمل على تغييب العمل لا خلف مؤلفه، وإنما، وكما يؤكد كونديرا، خلف صورة مؤلفه، تلك الصورة التي تعمل على تشكيلها، بله صنعها وترسيخها، وسائط الاتصال المختلفة التي غدا بامكانها اليوم أن تصنع الأسماء، وتخلق النجوم، وتنتزع الاعتراف، وتخلق الاهتمام، وتضفي القيم، وتعطي الأولويات، وتخوّل الأسبقيات والمراتب. فهذه الوسائط هي التي تعمل اليوم متضافرة على أن ترسّخ في عيوننا وعقولنا، على جدراننا وصورنا، في كتبنا وصحفنا، أخبارنا وشائعاتنا، أن ذلك الموضوع هو الموضوع الأكثر أهمية، وذلك الاسم هو الاسم الأكثر ذيوعا، وذلك المؤلف هو المؤلف الأكثر جدارة، وذلك الكتاب هو البيست سيلر بلا منازع. فإذا كان أحد أكبر اكتشافات الرواية، هو «طابع المفارقة الذي يميز الفعل»، واذا «كانت روح الرواية هي روح التعقيد والالتباس» على حد قول صاحب فن الرواية، فإنها على ما يبدو تقع على طرف النقيض مع ما تعمل الوسائط الإعلامية على زرعه وتكريسه.

إن الرواية لم تعد تسمع صوتها إلا بصعوبة في لغط الأجوبة السريعة المبسّطة التي تسبق السؤال وتستبعده. هذه الأجوبة السريعة المبسطة تصدر عن وسائط الاتصال التي تعمل «في خدمة توحيد تاريخ كوكب الأرض، وهي تضخم سيرورة الاختزال وتقننها، وتنشر في العالم كله التبسيطات نفسها والكليشيهات عينها بهدف جعلها تقبل من طرف عدد كبير من الناس، من طرف الإنسانية جمعاء.. ولا يهم أن تعلن مختلف المصالح السياسية عن نفسها في مختلف وسائلها. فوراء هذا الاختلاف السطحي تسود روح مشتركة...كل الوسائط تمتلك الرؤية ذاتها عن الحياة التي تنعكس في الترتيب نفسه الذي تشكل وفقه فهارسَها، في الأقسام نفسها للمجلة، في الأشكال الصحافية نفسها، في القاموس نفسه، في الأسلوب ذاته، في الأذواق الفنية عينها، وفي الترتيب نفسه لما تجده مهمّا ولما تجده غير ذي قيمة. إن هذه الروح المشتركة بين وسائط الاتصال الثاوية خلف تنوعها السياسي هي روح عصرنا».

ما أبعدنا إذن عن روح التعقيد والالتباس! ما أبعدنا عن روح التشكك والاختلاف! ما أبعدنا عن روح الكتابة!

وبعد..

لست أعبر بهذه الصرخة مع الكاتب التشيكي عن حنين ساذج إلى أشكال في الكتابة وتقنيات في التعبير ربما تكون آيلة إلى زوال، بقدر ما أريد أن أبين أن الكتابة، التي لا محيد لها اليوم من المرور عبر الشبكة، مضطرة أن تعمل عبرها، لكن أيضا ضدها. فربما لم تعد الطلائعية اليوم هي أن نتقدم سير العالم وإنما أن نقوم ضد حركته. أن نكتب ضدّ، ضدّ ما ترغمنا الوسائط الجديدة أن نكونه، بهدف التنصل من عادات ما فتئت تترسخ، وغرس شيء من التشكك، وخلق قليل من الالتباس، مقاومةً لكل وضوح كاذب.

فنّ الكُرة :
ضدَّ الاكتساحِ المعولم لمنطقِ السّوق

يكتفي البعض بأن يطرح قضية كرة القدم طرحا أخلاقيا فيستنكر الأهمية التي قد تغدو مبالغا فيها في بعض الأحيان، والتي تُعطَى للكويرة الصغرى على حساب قضايا الكرة الكبرى. وهو لا يقتنع بهذا المنحى الذي اتخذته هذه الرياضة التي أصبحت «تشغل الإنسان اليوم عن أمور أخرى أكثر جدية وأعلى أهمية»، فيرى أن هذه اللعبة، رغم أنها تروّج الملايير وتشد الجماهير وتجند الطاقات، إلا أنها تظل لعبة في نهاية الأمر، ولا ينبغي لها أن تنسينا حروبنا وتلهونا عن صراعاتنا ومبارياتنا «الحقيقية». وعلى رغم ذلك فإن أصحاب هذا المنظور يظلون عاجزين أن يثنونا عن الاعتقاد بأن ما ينعتونه بـ«مجرد لعبة»، يشكل اليوم إحدى النوافذ الأساسية التي يمكن أن نطل منها على الحياة المعاصرة. وعلى أية حال، حتى إن لم نعتبر اليوم الرياضة بصفة عامة، وكرة القدم على وجه الخصوص، مفتاحا من أهم المفاتيح لفهم العالم المعاصر، فلن يكون من السهل علينا، على الأقل، نفي أهميتها الاقتصادية والسياحية، بل ودورها السياسي.

لا يكفي، بطبيعة الحال لإدراك ذلك، الاستدلال على أهمية الرياضة على العموم، وكرة القدم خاصة، وإبراز فوائدها الصحية ودورها في تربية الأجسام والعقول، بل وفي تطوير القدرات الجسدية والتحطيم المضطرد للأرقام القياسية، إذ إن الأمر الذي يعنينا هنا لا يكاد يتعلق بالرياضة الكروية بهذا المعنى حيث كان بإمكان جميع أطفال العالم، مهما كان وضعهم الاجتماعي والجغرافي، أن يصنعوا كرة من قش ويضعوا قطعتي حجر على جنبات الطريق ويخوضوا في مباراة تستغرق الساعات.

كرة القدم التي تعنينا هنا «لعبة» في غاية الجدّ، حيث غدا لاعبها اليوم مهووسا بقضايا لا علاقة لها إطلاقا بـ«اللعب»، إذ المطلوب منه، أوّلا وقبل كل شيء، أن يحقق الانتصار، ومن الأفضل أن يكون «انتصارا ساحقا»، وهذا الانتصار يقدَّر كمّيا قبل كل شيء، فهو عدد من الإصابات. لا يهمّ، لبلوغ ذلك، مختلف أشكال التحايل التي سيلجأ إليها من إضاعة للوقت، أو خروج عن قواعد «اللعبة»، أو مراوغة للحكم، أو حتى تعنيف الخصم. المهم هو النتيجة، ولا شيء غير النتيجة (حتى وإن اقتضى الأمر دفع الكرة نحو المرمى باستعمال الأيدي كما فعل أحد اللاعبين الفرنسيين مضللا الحكم). النتيجة هي التي سترفع من قيمة اللاعب في «سوق» اللاعبين، هي التي سترفع ثمنه وتفتح له أبواب النوادي الكبيرة، وهي التي ستجلب لقميصه أغلى الإعلانات، هي التي ستبرز الوطن الذي ينتمي إليه وترفع «رايته» بين الأعلام الدولية. بل إنها قد توجد ذلك الوطن إيجادا فلا يعود «تلك البقعة الصغيرة المنسية على خريطة العالم». «لاعبنا» إذاً لا يلعب، ولا يحق له حتى ابتكار أساليب جديدة، بل عليه أن «ينضبط » ويمتثل للخطط المرسومة، و«الأهداف» المتوخاة. وهي أهداف تتجاوزه كلاعب، وكفرد مادام يمثّل بلدا بأكمله، إنه ليس لاعبا بل هو قميص له لون ويحمل إعلانات. وإنجازه سيتخذ قيمة اقتصادية وسياحية بل سياسية. لذا فهو متيقّن من أنه يقدّم لبلده أنجع الخدمات الدبلوماسية، فهو ليس سفيرها في وطن بعينه، إنه سفير في العالم بأكمله.

يظهر إذاً أن ما يتحكم في كرة القدم في عالمنا المعاصر يكاد لا تكون له علاقة بالرياضة، أو على الأقل بالرياضة بالمعنى الذي كنا نقبله.كرة القدم ومبارياتها ومهرجاناتها ولقاءاتها تحيل اليوم إلى الرياضة بمعنى مخالف تمام الاختلاف، لا إلى الرياضة كلعبة، وإنما إلى الرياضة كمؤسسة لها إدارتها وحُكّامها، والحاكمون فيها وعليها، مؤسسة لها قوانينها وبنياتها، وموازين قوة تتباين وفق البلدان والمناطق، وفق الجغرافية والسياسة. وهي مؤسسة يحكمها الاقتصاد وتحكم هي الاقتصاد، مؤسسة لها أسواقها وبورصاتها ومنطقها الاقتصادي الخاص.

هذه «الرياضة» لم يكن لها وجود حتى وقت قريب. قد يقال إن الألعاب الرياضية مغرقة في القدم، هذا صحيح، ولكنها بالضبط كانت «ألعابا»، ولم تكن

تخضع لقواعد دولية، يسهر على تنفيذها حكام دوليون، وتنظّم على صعيد دولي، وتتبارى فيها الدول والأنظمة، بل وتتصارع الأيديولوجيات، وتتنافس لنقلها كبار القنوات كي تخلق النجوم وترسّخ العلامات وتحتكر الإعلانات.

بل إن بإمكاننا أن نذهب أبعد من ذلك بكثير، ونقول إن لهذه الرياضة اليوم بعداً ميتافيزيقيا من حيث إنها تروّج الفانتاسمات وتخلق الهويات، أو تكرّسها على الأقل، فتؤجج الانتماءات، وتسوق وهْم الولاءات، وتحدد موازين قوى وتضبط علائق. وفي هذا الإطار ما زلنا نذكر ما راج في فرنسا عندما نظمت المونديال سنة 2006 حيث تحدّث البعض عن المفعول السياسي البعيد لذلك المونديال الذي قيل إنه أنزل مكانة زعيم الحزب اليميني المتطرف لوبين وقتئذ درجات كثيرة، بل قيل «إن مونديال 2006 عمل على توحيد الفرنسيين وصيانة هويتهم التعددية» لما شملته الفرقة الفرنسية من نجوم ذوي أصول متنوعة. وربما بإمكاننا أن نذهب إلى القول بأننا نعيش هذا التعدد، هذه الولاءات المتعددة، عند كل مونديال، حيث يعرف كل منا تجربة هوية لامحدودة. فقد يجد الواحد منا نفسه اليوم مع هذا البلد وهذا الفريق، كي ينتقل في الغد القريب إلى فريق آخر ربما كان هو خصم الأمس. لا يعود هذا فحسب لما يسمى عادة روحا رياضية بقدر ما يرجع إلى «تعدد الألوان» التي تتسم بها الهوية بما هي كذلك، حيث تكشف الولاءات أن كلا منا باستطاعته أن يغير بين يوم وآخر موقعه داخل دوائر متمركزة فيخرج من إحداها ليقتحم أخرى، الأمر الذي يجعلني أنتصر للفريق العربي ضد الفريق الإفريقي اليوم، لكنني سأجد نفسي مع الفريق الإفريقي غدا ضد بلد أوروبي، بل مع البلد الأوروبي مرة أخرى ضد بلد أوروبي آخر.

فكما لو أن الكرة «بنية تحتية» لا تكتفي بأن تحدد التراتبات الاجتماعية وترسم العلائق الدولية وتعلي من دول وتحط من أخرى، وإنما تذهب حتى أن تحدد الهوية وترسم الأوطان. وهي لا تكتفي بأن تفعل في السياحة والاقتصاد، وإنما هي التي تحدد اليوم الجغرافية السياسية والعلائق الدولية والولاءات للأوطان، إلى حد أن بإمكاننا الذهاب إلى القول بأن فرقنا الكروية غدت اليوم هي أوطاننا الجديدة.

في كتاب إ.غاليانو عن كرة القدم، نقرأ ما يلي : «هناك نصْب في أوكرانيا يذَكّر بلاعبي فريق دينامو كييف في 1942. ففي أوج الاحتلال الألماني، اقترف

أولئك اللاعبون حماقة إلحاق الهزيمة بمنتخب هتلر في الملعب المحلي، وكان الألمان قد حذروهم : «إذا ربحتم ستموتون» دخلوا الملعب وهم مصمّمون على الخسارة، وكانوا يرتجفون من الخوف والجوع، ولكنهم لم يستطيعوا كبح رغبتهم في الجدارة والكرامة. فأعدم اللاعبون الأحد عشر وهم بقمصان اللعب، عند حافة هاوية، بعد انتهاء المباراة مباشرة».

نادرون جدا اليوم لاعبون مثل هؤلاء الذين في مقدورهم أن يرتكبوا مثل هذه «الحماقة» ويُظهروا مثل هذه «الاستماتة» في ميدان اللعب (ليس بالمعنى المجازي هذه المرة). لا يقول الكاتب إنهم فعلوا ذلك من أجل الانتصار، وإنما لكونهم «لم يستطيعوا كبح رغبتهم في الجدارة والكرامة». إنهم «دخلوا الملعب وهم مصمّمون على الخسارة»، إلا أنهم سرعان ما وجدوا أنفسهم يلعبون من أجل اللعب، سرعان ما«أخذهم اللعب» مثلما «يأخذ» منظر طبيعي «أخّاذ» الفنان وهو يرسمه، أو مثلما تأخذ المقطوعة الموسيقية العازف وهو «يلعبها».

فكأنما نسوا أنفسهم، بمجرد أن دخلوا الملعب، ليضحوا غارقين في اللعبة، لا شيء يشغلهم إلا فنّها. لا يظهر أن مؤلف كتاب ***كرة القدم في الشمس وفي الظل*** يغفل الوجه السياسي للّعبة. وهو يبرز ما كانت هذه اللعبة قد اتخذته عند النازيين منذ الثلاثينات من القرن الماضي «عندما أصبحت كرة القدم قضية دولة». لقد حذر النازيون فريق دينامو كييف من أن هزيمة الفريق الألماني تعني هزيمة النازية، وأن الكرة تعني بالنسبة إليهم استمرارا للحرب داخل ميدان اللعب. إلا أن الكاتب قد أصر على أن يبين بالضبط عجز التفسير الأحادي عن فهم هذه اللعبة، وضرورة عدم اختزال كرة القدم في بعد واحد. فهو لا يدّعي مطلقا نفي الأوجه الأخرى لهذه اللعبة، وأعني هنا الوجه الأيديلوجي والسياسي، لكنه لا يرى أنها لم تعد لعبة لتغدو سياسة أو اقتصادا أو مهرجانات احتفالية، وإنما يحاول أن يبيّن، أنها، إذ تتخذ كل تلك الأوجه، فهي تظل لعبة، وأن اللاعب سرعان ما يتحرر من حين لآخر من ضغوطات العالم المعاصر وأسواقه وإعلاناته ويتنصل من الخنوع والخضوع والانضباط والامتثال، كي يسترجع في شخصه الفنانَ الذي يسكنه، فيُؤخذ في لحظة ما باللعبة، لينسى هو ويجعلنا ننسى معه، ولو مؤقتا، الأرباح ونشيد الوطن، فيسترق لحظات يخوض فيها في «الرقص مع الكرة».

الفلسفةُ والتَّرجمَة

لنبدأ بهذا السؤال : هل يمكن تصور كتاب في الفلسفة، مهما كانت لغته، لا يتضمن كلمات أجنبية ؟ لا أعتقد أن الجواب عسير، إذ يكفي تصفح أيّ كتاب في هذا المضمار تأكيدا للجواب. وبطبيعة الحال، الأمر يصدق بالأولى على النصوص المكتوبة بلغة الضاد. لا أعني فحسب نصوصنا الحالية، وإنما أيضا المتون الكلاسيكية. علينا إذاً أن نتساءل لماذا تَعْلق اللغة المنقولة بالنص المترجِم ؟ لماذا لا تكف الكتابة الفلسفية عن التعلّق بلغة الأصول عندما تنقلها ؟ ما سِر المصاحبة الدائمة للّغة المنقولة للنّص الناقل ؟

ما دمنا قد تحدثنا عن المتون الكلاسيكية، لنتساءل ما هي العلاقة التي أقامتها الفلسفة العربية الكلاسيكية بالنصوص التي نقلتها ؟ سنلتمس الجواب الذي يفسر عجز اللغة الناقلة عن نقل نهائي لمعاني الأصل من نص مأخوذ من المناظرة المشهورة التي نقلها أبو حيان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، والتي جرت بين المنطقي متى بن يونس وبين النحوي أبي سعيد السيرافي.

يظهر أن نص الإمتاع يعتمد تأويلين يُفسران عجز النسخة المترجمة عن نقل «أمين» للأصل، أو، لكي نبتعد عن مفهوم الأمانة، عجزها عن التَحرّر مما سيسميه التوحيدي «الإخلال بالمعاني»، أقول يظهر أنه يعتمد تأويلين لذلك : تأويلا يقف عند التوسط اللغوي والزمني، وما يسميه التحوّل بالنقل من لغة إلى أخرى، وتأويلا آخر لا يظهر جليا في هذا النص، ويمرّ مع جملة اعتراضية يُرجع فيه التوحيدي الإخلال إلى ما يسميه «طبائع اللغات ومقادير المعاني». ولعل نصا للمؤلف نفسه غير هذا مأخوذا، هذه المرة من المقابسة 63، يوضح توضيحا أكثر

هذه المسألة. يقول التوحيدي : «على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق، إخلالا لا يَخفَى على أحد. ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع، وافتتانها المعجز، وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب وكاملة بلا نقص، ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم كان ذلك أيضا ناقعا للغليل، وناهجا للسبيل، ومُبلّغا إلى الحد المطلوب. ولكن لا بد في كل علم وعمل من بقايا لا يقدر الإنسان عليها، وخفايا لا يهتدي أحدٌ من البشر إليها». بهذا المعنى تغدو حكمة يونان منطوية على خفايا لم تغب عن الذين نقلوها إلى لغتهم فحسب، وإنما غابت عن يونان أنفسهم. هذا ما يؤكده التوحيدي نفسه : «إنا لا نظنّ أن كل من كان في زمان الفلاسفة بلغ غاية أفاضلهم، وعرف حقيقة أقوال متقدميهم». فكأن الإخلال بالمعاني من صميم المعاني حتى قبل أن تُنقل إلى لغة أخرى.

لعل هذا النصّ يُبرز بشكل أكثر وضوحا التأويلين اللذين أشرنا إليهما لتفسير تعلّق النص الناقل بالنص المنقول، ومصاحبة لغة النص الأصلي للّغة المترجِمة. التأويل الأول هو ما يمكن أن نطلق عليه بلغتنا المعاصرة التفسير التاريخاني، بمقتضاه تعجز الترجمة عن نقلِ المعاني بخواصّها لكون تلك المعاني مرغمة على أن تهاجر، وتستغرق الزمن، وتُقحَم في مسلسل التاريخ، وتُنقل عبر وسائط متعدّدة ومتنوعة. وربما لإبراز هذا العامل يصرّ التوحيدي هنا على الوقوف على المسافة الزمنية التي قطعتها حكمة يونان، وذكْر مختلف المحطات التي استقرت بها، والقنوات التي مرت عبرها كي تصل إلى اللغة العربية، مما حال دون حلول حكمة يونان في جسم البيان العربي، وما ترتب عن ذلك من إخلال بخواص المعاني حرَم اللغة العربية من أن تصلها الحكمة «صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص».

يردّ هذا التفسير إذن ضياع المعنى إلى تعدّد الوسائط، بحيث لو كان في استطاعتنا أن «نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم»، من غير قطع كل تلك المسافة الزمنية والانتقال عبر توسّطات، لكنّا بلغنا «الحدّ المطلوب» ونهجنا الطريق الصحيح من غير تيه ولا ضلال و«إخلال» بالمعاني.

بيد أن التوحيدي لا يبدو مقتنعا بهذا التأويل «التاريخي»، إذ سرعان ما ينتقل إلى تأويل آخر هو الذي يهمّنا هنا لأنه لا يفسر ضياع المعاني بـ«السقطة» التاريخية، وإنما بردّه إلى طبيعة المعنى بما هو كذلك.

ما يحول دون بلوغ المعنى «كما هو»، ما يحول دون بلوغ «خواصّ» المعاني في هذا التأويل الثاني، ليس هو التوسّط واللامباشرة، وإنما المباشرة ذاتها. هنا ينطوي المعنى على كثافة ذاتية تحول بيننا وبين الوقوف على خواصّه جميعِها، تحول بيننا وبين الإحاطة بمضامينه.

حينئذ لا يكون التوسّط هو سببَ الضياع، ما دام في كل علم «بقايا لا يقدر الإنسان عليها، وخفايا لا يهتدي أحد من البشر إليها». وبهذا، كما سبق أن قلنا، تغدو حكمة يونان منطوية على خفايا غابت عن يونان أنفسهم : الظاهر إذاً أنه إن كان للتوسط مساوئُه، فإن للمباشرة عيوبَها ونواقصَها. هنا يغدو الإخلال بالمعاني، ولا يقول التوحيدي خِيانتها، من صميم المعاني حتى إن كانت مباشرة، وسنقول نحن اليوم، مع من يُدعون بفلاسفة التوجس les philosophies du soupçon، خصوصا إن كانت مباشرة.

لن يرجع تستّر المعنى، والحالة هذه، بالأساس إلى أخطاء المترجم ولا إلى عجزه عن إدراك ما يجول بذهن المؤلف، وعدم تمكّنه من بلوغ نواياه، والوقوف على مقاصده، وإنما إلى ما يسميه التوحيدي بالبقايا التي ينطوي عليها كل علم وعمل. كل علم يدع شيئا ما يفلت من يديه، كل نص ينطوي على كثافة سيميولوجية تجعل حتى صاحبَه عاجزا أن يحصرها من غير انفلات «بقايا لا يقدر عليها». فلا سبيل إلى استرجاع تامّ للنص الأصلي. ولا تسعف المباشرة المؤلف نفسه حتى يتمكنَ من بسط سلطته على النصّ لحصر معانيه وضبطها، والتحكّم في المتلقي مهما تنوّعت مشاربه اللغوية والثقافية. إنها ترسّب بقايا تنفلت من كل رقابة شعورية، وتجعل النصّ يفلت من قبضة صاحبه، وتجعل المعنى ينفلت ويمتد في اختلاف عن ذاته، لا يحضر إلا مبتعدا عنها مباينا لها، خصوصا إن كان مرغما على التنقل بين الأحقاب والتجوّل بين اللغات.

الفلسفةُ والأدَب

خلال الزيارات الأربع أو الخمس التي قام بها جاك دريدا لكلية الآداب بالرباط، لا أذكر أنه حلّ ضيفا ولو مرة واحدة على قسم الفلسفة. كان قسم الأدب الفرنسي هو من يدعوه إلى إلقاء محاضرة أو الالتقاء بالأساتذة. وعلى رغم ذلك، فإنك لم تكن تستطيع أن تميّز ضمن العدد الهائل من الحضور بين متخصص في اللغات أو متخصص في الآداب أو في الفلسفة. يقال إن الأمر ذاته يحدث مع المفكر الفرنسي عندما يزور إحدى الأمريكتين. أتصوّر أن الأمر نفسه كان سيحدث مع جيل دولوز لو أن صاحب «فلسفة الترحال» كان يحبّ التنقل بين جامعات العالم على غرار زميله. والمعروف أن محاضرات جيل دولوز في باريس، كانت تضمّ إلى جانب علماء الرياضيات والموسيقيين وأصحاب السينما والفن التشكيلي، فلاسفةً وأدباء. ربما كانت هذه خاصية جيل بكامله من المفكرين الذين يتعذر علينا تصنيف أعمالهم وتحديد فعالياتهم ضمن خانة بعينها، والحسم، على الخصوص، فيما إذا كانوا أقرب إلى الأدب منهم إلى الفلسفة.

نستطيع أن نردّ أصول هذا المزج بين الفلسفة والأدب إلى الرومانسيين الألمان وإلى ظرفية معينة كان موريس بلانشو قد أجملها في «الحوار اللامتناهي» عندما كتب :«إن الكتّاب الرومانسيين كانوا يشعرون بما هم يكتبون، بأنهم الفلاسفة الحقيقيون، وأنهم ليسوا مدعوين إلى التمكّن من الكتابة، بل أنهم مرتبطون بفعل الكتابة كمعرفة جديدة عليهم أن يتعلموا إدراكها بأن يصيروا على وعي بها». هذا الوعي بالكتابة هو في الوقت ذاته مقاربة لماهية الفكر والأدب معا، وهو ليس مجرد محاولة لصياغة نظرية جديدة في الأدب، وإنما هو النظرية نفسها وقد غدت أدبا.

النظرية أدباً، والأدب نظريةً، هذا بالضبط ما نلفيه بشكل مجسّد في أعمال جاك دريدا. ذلك أنها تجمع، إلى جانب الخوض في قضايا الفكر السياسي وفلسفة الحقوق، هموما تتموقع بين النقد الأدبي والفكر الفلسفي. وربما كان فهم صاحب «هوامش الفلسفة» للفعالية الفلسفية والكتابة الفلسفية كفيلا بأن يلقي لنا الضوء على هذا المنحى. ويكفي أن نتذكر أن الفلسفة عنده لا تنصبّ على موضوع بعينه، ولا تحصر نفسها في قضايا متخصصة. فهي في منظوره أساسا استراتيجية لتقويض الأزواج الميتافيزيقية، علما بأن مفهوم الميتافيزيقا ذاته لا يعني عنده، على غرار ما عند م.هايدغر، لا يعني جهةً من جهات المعرفة، ولا فرعا من فروع الدراسات. الميتافيزيقا حاضرة في مختلف الأشكال الثقافية التي عرفها ويعرفها الإنسان، وهي «حاضرة» في اللغة بالأساس. فإذا كان لا بد من أن نحتفظ لها بالتعريف التقليدي من حيث هي مبحث في الوجود، فينبغي أن نضيف إلى ذلك عبارة هايدغر أن «اللغة هي مأوى الوجود ومثواه». وحينئذ تصبح استراتيجية الفلسفة، كما استراتيجية الكتابة الأدبية، مراوغة للّغة وتقويضا للميتافيزيقا، وتفكيكا لأزواجها، وتشريحا لنسيجها.

من جملة النتائج التي ستتمخض عن ذلك ما يمكن أن ندعوه أدبية النصّ الفلسفي. إنها مسألة تؤكد أن الطرح التقليدي لعلاقة الفلسفة بالأدب، وكل المحاولات التجنيسية المتشدّدة التي تتشبث بالفصل بينهما والتأكيد بأن الفلسفة خطاب عن حقيقة تنطق بذاتها وتتمتع بامتيازات وتُعفى من أهواء الكتابة، إن هذا الطرح لابد وأن يصطدم بواقع التشكيل النصّي للفلسفة، وبمجازية لغة الفلاسفة.

ترتبط المسألة إذاً بإعادة النظر في كثير من ثوابت الفلسفة. إلا أنها تتعلق على الخصوص بإعادة النظر الجذرية في مفهوم الحقيقة ذاته، وعلى الخصوص في الثنائي حقيقة/مجاز حيث يغدو النصّ الفلسفي خاضعا للُعبة الكتابة مع ما تفترضه من توليد للإستعارات Métaphorisation وفيض للمعاني. لا عجب إذاً أن تغدو الفلسفة عند صاحب «الكتابة والاختلاف» محدّدة بنتائجها التي تتحقق في الكتابة، فتكون خاضعة، مثل أيّ كتابة، للتدفق الدلالي غير المحكوم، بحيث تستند مفاهيمها إلى مجازات متوارية لا يمكن أن تُتصوّر خارج المجال النصّي المتحقق.

قد يُردّ على كل هذا بما يذهب إليه دريدا نفسه الذي يؤكد أن الفلسفة إن كانت تكتب، إلا أنها لم تصبح فلسفة إلا عندما نسيت أنها كذلك. لنتذكر بهذا الصدد عبارته في «هوامش الفلسفة» :«إن الفيلسوف يكتب ضد الكتابة. إنه يكتب كي لا يحيد عن الدائرة المتمركزة حول اللوغوس» . إن كانت الفلسفة نوعا من الكتابة، فهي إذاً نوع خاص، لأنها تسعى إلى محو أو إخفاء خاصيتها الكتابية. هذا المحو والنسيان يسمح لدريدا بأن ينفصل عن كل أولئك الذين لا يفكرون في الفلسفة إلا بوصفها «مسألة شكل» أو مسألة أسلوب، ويعملون، كما يقول هو، «على رفضها باسم الأدب الشامل».

وعلى رغم ذلك، فلا يمنعنا ذلك من التأكيد بأن الفلسفة، كما يشهد على ذلك «كتاب الفيلسوف» لنيتشه، وقبل أن تكون ممارسة استدلالية أو مفهومية، فهي ممارسة أسلوبية، وأن الفلاسفة الكبار هم بالضرورة أسلوبيون كبار. على هذا النحو، تغدو دراسة فيلسوف مّا قاصرة ما لم تُحِط بممارسته الأسلوبية، تلك الممارسة التي يؤكدها دريدا نفسه في سياق آخر.

الفلسفةُ و«منظمات الترجَمة» في العالم العرَبِي

هل يحق لنا أن ننظر إلى ترجمة النصوص الفلسفية على أنها مجرد عملية تمهيدية، وأنها نوع من التهيئ للنصوص الكبرى كي تغدو متيسرة للقارئ العربي الذي ينوي الاشتغال بالفلسفة، والذي يعتزم إعمال الفكر في تراثها؟ إن أجبنا إيجابا سنكون قد طرحنا مسألة الترجمة بمعزل عن المخاض الفكري، وفهمناها على أنها، مثل التحقيق، سعي لتوفير النص لمن يعتزم إعمال الفكر فيه، ومحاولةً لتوفير أمهات النصوص ووضعها «بين يدي» القارئ. حينئذ ستكون الترجمة لحظة سابقة ممهدة لكل تفلسف. وما تهدف إليه لا يعدو توفير النص حتى وإن تطلب الأمر أن يقبع في قاعة انتظار إلى أن يحين وقت استخدامه، والاشتغال به وعليه، والتفكير معه وضده.

على هذا النحو يُنظر إلى وظيفة «المنظمات» التي تسهر على نقل أمهات النصوص وتوفيرها للباحثين، على أنها تنحصر في الإعداد للتفكير في النصوص وبها، وأنها مجرد «إعادة نشر» للنصوص المتوفرة، لكن بلغة الضاد هذه المرة. وغير خاف أن كثيرا من المنشورات الفلسفية لتلك المنظمات يظل قابعا في غرف الانتظار، فلا يقتحم قاعات الدرس ومدرجات الجامعات إلا في القليل النادر، هذا حتى وإن كانت منظمات الترجمة تحرص الحرص الشديد على النقل من اللغة-الأم، وإسناد الترجمات لأهلها.

لكن، ماذا لو كان نصف عملية التفلسف والتنقيب عن المعنى ومحاولة حصره، ماذا لو كان نصف هذه العملية يكمن في فعل الترجمة ذاته. ذلك أن الترجمة هي أساسا إعمال فكر، وإعمال الفكر ليس ولا يمكن أن يكون عمل مؤسسات. فإذا كانت الفلسفة حوارا فهي بالأولى حوار بين نصوص وبين لغات.

بهذا المعنى لا يمكن الفصل بين لحظتين : لحظة إعداد النص وترجمته و«توفيره»، ثم لحظة استخدامه وإعمال الفكر فيه. إذا كان معظم الفلاسفة المعاصرين مترجمين، فليس ذلك سعيا منهم إلى توفير نصوص، وإنما وعيا منهم أن ترجمة النصوص الفلسفية وإعادة ترجمتها من صميم الممارسة الفلسفية، وأن فعل الترجمة جزء من عملية التفلسف. لا أعني بذلك فحسب أن هايدغر وفوكو وألتوسير ولاكان ودريدا وبوفري وريكور، لا أعني فحسب أن كل واحد من هؤلاء يرتبط اسمه بمصنف نَقلَه إلى لغته، وإنما بأن كلا منهم لم يفتأ يعدل ترجمات النصوص التي كان يستثمرها. إن كلا من هؤلاء كان يعيد النظر في ترجمة النص عندما كان يعيد قراءته. أو لنقل بالأولى إنه كان يعيد قراءته بإعادة ترجمته.

لقد اعتقدت المؤسسات التي أوكلت إلى نفسها السّهر على الترجمة أن قضية الفلسفة عندنا هي غياب النصوص الكبرى، وأن ترجمة النصوص وتوفيرها بلغة عربية تُنقل عن اللغة الأم هو السبيل الأضمن لحل معضلة الترجمة. بيد أن ترجمة أمهات الكتب الفلسفية لا تكمن في إعدادها كي تكون موضع تفكير، إنها ليست تحقيقا لكتب واقتراحا لمصطلحات. بل هي إعمال فكر وإعادة تأويل فإعادة ترجمة.

على هذا النحو فإن ترجمة النّصوص الفلسفية لا يمكن إلا أن تتلبس الممارسة الفلسفية ذاتها، ولن تعود الترجمة مجرد فعل في تلك النصوص، وإنما تغدو تفاعلا معها، لن تعود تفكيرا في تلك النصوص، وإنما تفكيرا بها. لعل هذا هو ما يفسر كون الترجمة الفلسفية تظل عملية لامتناهية حتى داخل اللغة الواحدة. فما دام النص الفلسفي موضع فكر فهو يترجم وتعاد ترجمته.

الترجمة الفلسفية، مثل الفلسفة، همّ فكري ومعاناة من «يفلح» النصوص ويعشق اللغة ويرعى صقلها وصفاءها. صحيح أنها لا يمكن أن تستغني ماديا عن المؤسسات والمنظمات، إلا أنها لا يمكن البتة أن تتم خارج «مختبرات» الفكر، وبعيدا عن قاعات الدرس وفضاءات «الإنتاج» الفلسفي. ولعل المسألة تتجاوز هنا قضية الترجمة وتوفير المتون بلغة عربية، كي تطال قضية الفلسفة ذاتها وشكل ممارستها في عالمنا العربي. فما دامت علائقنا بالنصوص الكبرى علائق لا تتعدى الفضول المعرفي، فإننا سنظل نتوهم أن تملّك تلك النصوص يتحقق بمجرد نقلها إلى لغتنا دون بذل جهد متواصل لانفصالنا عنها، وإذكاء حدة التوتر بيننا وبينها.

نَحو سيميولوجيَا للحياةِ اليومِية

كان ظهور كتاب ميثولوجيات لرولان بارط عند نهاية الخمسينات من القرن الماضي، وهو كتاب يضمّ نصوصا كانت قد نُشرت على صفحات جريدة يومية، كان هذا الظهور إعلانا رسميا لما يمكن أن ندعوه «سيميولوجيا الحياة اليومية». قلت إعلانا رسميا إن صحّ أن نتكلم عن الرّسمي في هذا السياق، وربما كان الأصح أن نتكلم هنا عن تتويج. فنحن لا ينبغي أن نُغفل أوجه الشبه الكثيرة بين هذا النوع من الاهتمام وذاك الذي نجده عند أصحاب التحليل النفسي ابتداء من المؤسّس، وخصوصا في كتابه علم النفس المرضي للحياة اليومية، إلى دانيال سيبوني في كتاباته حول اليومي. كما أننا قد نجد شيئا من هذا عند الماركسي هنري لوفيفر في «نقده للحياة اليومية» (الذي ظهر الجزء الأول منه، كما نعلم سنة 1947) وكذا في «نقده لليومي»، كما نعثر عليه عند فالتر بنيامين في Sens Unique ممر وحيد الاتجاه، وميشيل دوسيرتو في ابتداع اليومي، وأمبرتو إيكو في حرب الزّيف، أو عند الفيلسوف المعاصر تشيتجاك، بل حتى عند جماعة من الكتاب الفرنسيين كانت قد نشرت كتابا اعتبرته امتدادا لكتابات ر.بارط وعنونته «نحو ميثولوجيات جديدة».

ولا يخفى هنا ما كان لانتشار وسائط الاتصال الجديدة وسيادة ثقافة الصورة في عصرنا من أثر بالغ على تشجيع هذا النوع من المباحث، والإحساس بضرورة تعقب آثار التطورات التقنية على يوميّنا. لكل هذه الأسباب، أخذنا نلمس عند امتدادات كل هؤلاء الذين أتينا على ذكرهم، اتجاها نحو نقد لا يقتصر على المعاني كأشكال «سامية»، وإنما يتصيّدها في «أتفه» تجلياتها، ويضبطها وهي تتولد وتعمل في معمعة اليومي، قبل أن تتبلور في المفهومات المغرقة في التجريد.

وهكذا ستتخذ موضوعات مثل آليات الإشهار ومباريات الرياضة وخطاب الموضة ودليل السياحة وبرامج التلفزيون وعلامات السيارات ولعب الأطفال ومواد الغسيل ومختلف وسائط الاتصال... كل هذه الموضوعات ستتخذ أهمية بالغة، وسينظر إليها من حيث هي «منظومات دالة» يجري عليها، كما يرى صاحب «ميثولوجيات»، ما يجري على أية علامة من كونها اعتباطية، وكون معناها يتولد عن اللامعنى، وكونها لا تستقي دلالاتها إلا من خلال المنظومات التي تدخل فيها، والاختلافات التي تشدّها إلى غيرها.

لا ينبغي أن ينقلنا عنوان كتاب بارط إلى الأسْطَرة بمعناها التقليدي، فليست الأسطورة هنا «حكايات الخوارق»، وهي لا تتحدّد بموضوعها وإنما بطريقة تناولها لذلك الموضوع. إنها منظومات تَواصُل تُضمر تمثلات ذهنية جماعية. وما تسعى السيميولوجيا إلى أن تكشفه هو ما تنطوي عليه هذه المنظومات الدّالة وهي ترمي إلى أن تجعل من ثقافة طبقة بعينها طبيعةً كونية. ذلك أن الأسْطرة هنا هي تلك الآلية التي تسعى إلى أن «تحوّل ثقافة طبقة بعينها إلى طبيعة كونية».

تُحرّف الأسطورة التاريخ كي تتمكن من إلغائه، وهي تتغذى على «الثقافة» كي تدّعي «الطبيعة». وهكذا تغدو مرتعا لعمل الأيديولوجيا، تلك الأيديولوجيا التي، وإن كانت ثقافة بطبيعة تحديدها، فهي لن تتمكن من الخلود إلا بتقمّص لباس «الطبيعي». على هذا النّحو يغدو فضح الأسطورة تعرية للتاريخ/الثقافة من وراء سعيهما إلى أن يبدوا «طبيعة».

يسعى بارط إلى الكشف عن آليات توليد المعاني التي تدخل في منظومات يكون على الدّارس الكشف عن قوانينها، وتندرج في بنيات يكون عليه «إبراز قواعد لعبتها». نقطة الانطلاق الأساس في هذه المباحث هي نفي المعنى الأولي dénotation، أو، على الأقل اعتباره مفعولا للمعاني الثانوية Connotations. كتب بارط : «ليس المعنى الأوّلي إلا أسطورة علمية، تلك التي تقول بوجود حالة «حقيقية» للغة، كما لو أن كل جملة لا بدّ وأن تتضمن أصلا اشتقاقيا هو حقيقتها».

نعتقد أن بإمكاننا أن نردّ أصول هذه «الثورة السيميولوجية» إلى نظرية الاشتقاق اللغوي عند نيتشه. ذلك أن معنى الاهتمام باللغة عند صاحب

الجنيالوجيا هو نفي الإحالة، نفي الواقع الخام. فالقول بالواقع الخام هو إنكار للكثافة التأويلية، وهو قول بحضور المعنى، ونفي لخبث العلامات والدلائل. إن الدال عندما يحيل لا يردّ إلى واقعة وإنما إلى دال آخر. في هذا المعنى يقول نيتشه : «إن ما يهمنا هو معرفة الكيفية التي تُسمّى بها الأشياء لا معرفة ماهيتها. فما يشتهر به شيء ما، أكان اسمه أو مظهره أو قيمته أو قياسه أو وزنه، كل هذه الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ، يشجعنا على ذلك تناقلها من جيل لآخر، تصبح بالتدريج لحمة الشيء، ويتحول ما كان مظهرا في البداية إلى جوهر، ثم يأخذ في العمل كماهية».

ما تعمل عليه الحياة اليومية وما تكرّسه «الفلسفة العمومية» هو أسْطرة هذه المعاني وجرّها نحو الثبات والإطلاق كي تنسى اعتباطيتها وتزعم الضّرورة والكلية، وسرعان ما تسكن السّلوكات اليومية والتصرّفات «العادية»، فتسعى نحو الترسّخ والمحافظة والتّقليد. ومهمّة «سيميولوجيا الحياة اليومية» هي التصدّي لهذه «الأسْطرة»، وفضح لعبة توليد المعاني وسعيها نحو الترسّخ، انفصالا عن الدوكسا واستعادة للزمن.

في الأزمَة

التأزيمُ جوهرُ كلّ كتابَة، بل جوهَر كلِّ إبدَاع

الذين يدعون أن الأزمة هي دوما حالة عبور وانتقال، وأنها حالة مَرَضية، وأنها دوما «أزمة عابرة»، قد يعترفون بأنها خلل واختلال، بل هزّة ورجّة، غير أنهم سرعان ما يجزمون بأنها تتدارك نفسها، فتستقر في توازن جديد تعود المنظومة بفضله إلى «صحتها»، فتواصل العمل بشكل طبيعي.

* * *

مفهومان عن الأزمة :

مفهوم «قيامي» يرى بأنها تبدّل بالجملة. وأنها «قدَر» يتسلط من خارج على المنظومة و«ينزل» من فوق، فيهز أركانها ويقضي على توازنها.

ومفهوم مضادّ يرى أنها مخاض ذاتي يخلق توتّرات ويهزّ بنيات، لكنه يسفر عن انتعاشة وتجدّد.

* * *

الأزمات مقامات وليست مجرد أحوال.

* * *

هي إذاً أزمة مستأنفة، وهي بمثابة المرض بالنسبة إلى الصحة، والموت بالنسبة إلى الحياة، والتناتوس بالنسبة إلى الإيروس.

* * *

يقول ر.بارط : «منذ أن بدأت أمارس عملي الثقافي وأنا أسمع عن الأزمات : أزمة نشر، وأزمة نقد، وأزمة قراءة، وأزمة إبداع، أزمة رواية وأزمة شعر، وأزمة سينما...»، وعلى رغم ذلك، فهو يعترف بأن كل هذه الفنون والأجناس لم تعرف قطّ الازدهار الذي عرفته خلال حياته.

* * *

ليست الأزمة مرادفة لمفهومات الانهيار والنهاية، وإنما هي تدْخُل ضمن نسيج الحركة التاريخية للمنظومة. على هذا النحو ينظر النظام الرأسمالي إلى نفسه، فلسفةً وإبداعا واقتصادا وسياسةً، على أنه لا ينمو إلا عبر أزمات.

* * *

ينظر النّظام الرأسمالي إلى الأزمة، لا على أنها مصيبة تحلّ به، وإنما على أنّها مقوّم من مقوّماته، وأنّها من صميم عمله وسيره، وأنها دعامة من دعائمه، وليس على أنها لعنة تتسلط عليه من خارج. فليست الأزمة على هذا النحو حالة سلبية ظرفية عرَضية. إنها تطبع مقوماته الفكرية ومؤسساته السياسية وآلياته الاقتصادية.

* * *

عرفت أسس الليبرالية أزمات قيل عندها إن الليبرالية لن تقوم لها بعدُ قائمة، إلا أن التاريخ كان كذّب كل هذه التوقعات.

* * *

عرفت الرياضيات بمختلف فروعها خلال القرن التاسع عشر الأوروبي أزمات متلاحقة طالت في البداية ميدان الهندسة مع ظهور الهندسات اللاأوقليدسة، وانتهت بما عُرف بأزمة الأسس وظهور الجبر الحديث. حينما ظهرت الهندسات اللاَأوقليدية لم يكن هناك شح هندسي، بل وفرة هندسات. إذ تبيّن أنه يكفي تغيير إحدى مصادرات أوقليدس لإقامة هندسة مخالفة. إلا أن الذي اتضح هو أن الجهاز المفهومي الإبيستيمولوجي الذي كانت تقوم عليه الهندسة الأوقليدية بمفهوميها عن الحقيقة والبداهة الرياضيتين، لم يعد بإمكانه أن يعمل إلى جانب

الهندسات المستحدثة. تكمن الأزمة إذاً في كوننا أصبحنا نسمي حقيقة هندسية ما لم يكن أوقليدس ينعته كذلك.

* * *

الأزمة تكمن في عدم مواكبة جهازنا المفاهيمي لمستجدات الأمور.

* * *

يتساءل ر.بارط عما نعنيه عندما نتحدث عن «أزمة الرواية» ؟ فيجيب : « إن هذا يعني أننا لم نعد نضع كلمة رواية عندما يتعلق الأمر بالروايات، لكن، بإمكاننا أن نضعها عندما لا يتعلق الأمر بالرواية». ولعله الأمر ذاته حينما نتحدث اليوم عن أزمة السينما أو أزمة القصيدة، أو أزمة الفنون التشكيلية.

* * *

نكون أمام أزمة إبداع أو أزمة كتابة عندما تظهر نصوص«متمردة» يتعذر علينا تصنيفها ضمن جنس بعينه من الأجناس المتداولة.

* * *

النصّ المتمرّد هو الذي ينفصل عما يجري به الأمر عادة، وهذا هو النصّ بالتّحديد في نظر بارط.

* * *

الأزمة لاصقة بكل نصّ بما هو كذلك. والتأزيم جوهر كل كتابة، بل جوهر كل إبداع.

* * *

أليس التأزيم كذلك خاصيةالتفكير المركّب ؟ إذا لم نقتصر على النّظر إلى الفكر على أنه بحث عن البسائط لاتخاذها منطلقا لكل تفكير قويم، فاعتبرنا التفكير تراجعاً ونقدا بالأساس، فإن التفكير سينحل دوما إلى عملية تأزيم، ويغدو النقد والفكر خلق الأزمات critiquer ،c’est mettre en crise.

ما ليسَ يومياً في الحياةِ اليوميّة

يوضّح الفيلسوف الفرنسي ميشيل سير Serres في تعليق له على كتابه «معنى الخبر» *Le Sens de l'info*، أن مقالات هذا الكتاب عبارة عن أحاديث أجراها، استجابة لطلب إحدى الإذاعات، ليعلق على أهمّ الأخبار مساء كل يوم لمدة شهر. ما تدعوه اللغة العربية «أخبارا» تطلق عليه بعض اللغات الأوروبية مستجدات Nouvelles, news. يصرح سير أنه، هو الفيلسوف، كان يحاول خلال تلك الأحاديث أن يجيب عن السؤال : ما الجديد في مستجدات ذلك اليوم؟ الأمر الذي لم يكن يسيرا مادامت الأخبار والمستجدات، على حدّ قوله، لا تأتي بجديد، وما دامت «لا تخبر، وهذا منذ أرسطو، إلاّ عن أمرين لا تحيد عنهما هما المهول والمثير للشفقة». إنها لا تخبر إلا عن الحروب والأهوال والكوارث والزلازل والأوبئة و..حوادث السير. كان على الفيلسوف إذاً أن يبحث «عما وراء الخبر»، ويحفر، رغما عن ذلك، عمّا هو جديد في المستجدات والأخبار.

يبرّر جيل دولوز هذا السّعي للبحث عما وراء الأخبار بالوقوف عند طبيعة الخبر ذاته والمعلومة التي ينقلها. وهو يتساءل : ما هي المعلومة والخبر Information؟ فيجيب : «الخبر هو مجموع كلمات-أوامر. عندما نخبرك ونطلعك على معلومات، نقول لك ما يتوجب عليك اعتقاده. بعبارة أخرى فالإخبار هو بثّ أوامر. وليس من قبيل الصدفة أن تُدعى تصريحات الشرطة بلاغات وبثا لمعلومات. نتوصل بالأخبار والمعلومات. يُقال لنا ما ينبغي علينا اعتقاده وكيف نتهيأ لذلك ونكون مستعدين له. بل إن الأمر لا يتعلق بالاعتقاد، وإنما، بالتشبّه به، والعمل كما لَوْ. لا يُطلب منا أن نعتقد، وإنما أن نتصرّف كما لَوْ كنّا نعتقد».

ليس بعيدا عن هذا ما كان رولان بارط كتبه تمهيدا لكتابه «ميثولوجيات» فلاحظ أن الأخبار تغرق في اليومي وتتآلف معه وتجعل منه أمرا طبيعيا «فتتناسى أن اليومي ينتمي إلى التاريخ». الأخبار «تخلط بين الطبيعة والتاريخ». لذا فقد حاول هو إعمال الفكر«في بعض أساطير الحياة اليومية»، والبحث عما«ليس يوميا في الحياة اليومية»، ووضع اليد، فيما وراء ما يبدو طبيعيا، على التاريخي الذي يعتمل خلفه.

البحث عن الجديد في مستجدات لا تحمل جديدا وعما ليس يوميا في اليومي، لا يَبْعُد كثيرا عن البحث عن التاريخ في ما يعْلق بالأسطورة، أي، تحديدا، في ما يحاول الانفلات من الزمن التاريخي. إنه البحث عن الزمني في ما ينحو نحو السرمدي.

فعندما ينصبّ التفكير على اليوميّ، وعندما يهتم بالصحافة والملبس والرياضة والمأكل والمشرب والإشاعة والإشهار والكليب و..، عندما يتحول إلى سيميولوجيا للحياة اليومية، فذلك سعيا وراء الفصل بين«الطبيعة والتاريخ»، بحثا عن الجديد في المستجدات، وعن الغرابة في الألفة، وعن التاريخيّ في الميثولوجي.

قد يقال إن هذا لا يتطلب إعمال فكر عميق، وإنه أقرب إلى انشغالات الصحافة، أو اهتمام رجال السياسة، وفي أقصى الأحوال فهو أقرب إلى النقد الأيديلوجي. يلاحظ صاحب «أسطوريات» أن هناك أشكالا ثقافية «تخترق» حياتنا اليومية من دون أن تثير الاهتمام المباشر لا بالسياسة ولا حتى بالأيديولوجية. لذا فهي تعيش في مأمن من نضال السياسي وفي حمى من نقد الأيديولوجي. وعلى رغم «تفاهة» هذه الأشكال، فإنها تشكل مجتمعةً ما يدعوه«الفلسفة العمومية»التي تغذي طقوسنا وشعائرنا اليومية، و«تحدد» لباسنا وحلاقة شعرنا وتنظيم مطبخنا وحفلاتنا، وتدبير شؤوننا الاعتيادية بما فيها من قراءة للصحف وارتياد للمسارح ودور السينما، وحديث عن أحوال الطقس وأخبار الإجرام والرياضة.

لا يتعلق الأمر مطلقا بما يسمى «ثقافة شعبية» في مقابل الثقافة «العالمة»، كما أنّه لا ينحلّ إلى التقابل بين «الوضيع» و«الراقي» بالمعنى الأكسيلوجي للكلمتين. إلا أن المهم أنه لا يتعلق فقط بنقد للأخلاق بمعزل عن السياسة والأيديولوجيا.

هذا النقد شبيه بما كان يمارسه، في فرنسا على الخصوص، ما سُمّي بـ«الطليعة». بل لعله هو ما يحدّد الطليعة L'avant- garde بما هي كذلك. فالطليعة ليست طبقة اجتماعية ولا حتى فئة متميزة. إنها حركات وتمردات محدودة في مدة امتدادها وقوة نفَسها. فهي تصدر عن جزء من البورجوازية، عن أقلية من الفنانين والمثقفين، إلا أنها إذ تعارض البورجوازية كأخلاق وتصرفات، فإنها لا تعارضها كسياسة واقتصاد. هذا ما يجمله بارط في عبارة وجيزة، إذ يقول «إن ما كان يعيبه رجل الطليعة على البورجوازي هو لغته وليس مكانته ومنزلته». لا يعني هذا، بطبيعة الحال أنه يُقرّه في صنيعه، وإنما يعلّق حُكْمه على السياسة، وينأى بنفسه عن النقد الأيديولوجي المكرور. لكن، بين هذا وتلك، تصان تلك الأشكال الثقافية «التافهة»، وتغدو طبيعة ثانية فتترسخ في الأذهان والأعيان، وتسكن السلوكات اليومية والتصرّفات «العادية».

ها هنا تبرز مهمة نقد «مغاير» لا يقتصر على الثقافة كإبداع وأشكال «سامية»، وإنما يتصيّدها في أتفه تجلياتها، ويضبطها وهي تعمل قبل أن تصوغ نفسها في مفاهيم مجردة وأشكال راقية رفيعة، كي يتعقب «ما ليس يوميا في الحياة اليومية».

في السِّر :
لا يكونُ السرّ سرّا إلا إذا عُرف كشيءٍ لا يُعرف

نقرأ في مقابسات أبي حيان التوحيدي : «قلت لأبي سليمان، وقد جرى كلام في السّر وطيّه والبوْح به، ما السبب في أن السر لا ينكتم ؟ فقال : لأن السرَّ اسم لأمر موجود فضرب دونه حجاب، وأُغلق عليه باب، فعليه من الكتمان والطيّ والخفاء والسر مسحة من القدم، وهو مع ذلك موجود العين، ثابت الذات، مُحصَّل الجوهر، فباتصال الزمان وامتداد حركة الفلك، يتوجه نحو غاية هي كماله، فلا بدّ له إذاً من النمو والظهور، لأن انتهاءه إليها، ووقوفه عليها، ولو بقي مكتوما خافيا أبداً لكان والمعدوم سواء، وهذا غير سائغ».

***

نقرأ في اللسان : «أسرّ الشيءَ : كتمه وأظهره... سررته : كتمته، وسررته أعلنته»... «خفا البرق خفوا : لمع. خفا الشيء خفوا : ظهر... خفي الشيء أخفيته : كتمته، وخَفيته أيضا : أظهرته، وهو من الأضداد».

***

هيراقليطوس : «ما يميز الظهور هو الاختفاء».

***

التحجّب إبراز وكشف وإظهار. والكشف تحجب وإخفاء.

***

الانكشاف والفضح يقضي على السر ويقتله كسرّ. لا يعني هذا أن السر يظل «كامنا» مجهولا لا يعرف، بل إنه، على العكس من ذلك، لا يكون سرا الا إذا عُرف، لكنه ينبغي أن يعرف كسر، أن يعرف كـ«شيء» لا يُعرف. فمعرفة السر تعني الحفاظ عليه، لكن الحفاظ عليه لا يعني السكوت عنه، وإنما محاولة الإفصاح عنه. وهذا لا يعني فضحه، وإنما محاولة إظهاره كسر، وكشفه كاختفاء.

***

حينما ينكشف السرّ فهو لا يكشف عن «شيء»، وإنما يكشف عن بنية الاختفاء.

***

ما يُظهره السرّ هو الاختفاء ذاته. اختفاء السّر هو ظهوره، ولكن ظهوره كاختفاء.

***

مفهومان عن الستار :

مفهوم يرى أن الحجاب الذي يُضرب على السرّ والبابَ الذي يُغلق دونه لا يشكل جزءا من بنية السر، وإنما ينضاف إليه. فهو مجرد قشرة تخفي اللبّ. ومهمة الحجاب هي فقط صون الجوهر و«حفظ» السر. وهنا يتحقق الانكشاف برفع الستار وإماطة اللثام.

المفهوم المضادّ يرى أن ما وراء الستار مفعولٌ للوهم الذي يبعثه فينا الحجاب عندما يمنعنا من أن ننظر إليه كحجاب. هنا يغدو الستار دليلا على فعل التستر أكثر مما هو دليل على «شيء» من ورائه.

***

يفصل التقليد فصلا مطلقا ميتافيزيقيا بين الستار وما يوجد خلفه. لا ثالث هنا بين الستار وما يستره. الثالث مرفوع. نحن أمام منطق ثنائي القيمة، منطق الميتافيزيقا. حتى إن كان الستار قاتما معتما هنا فيكفي أن «يُرفع» ليتجلى الكائن

ويفتضح أمره. أما الحداثة، فعلى رغم ما يبدو عليها من سعي نحو العُري وتعلُّق بالشفافية، إلا أنها تجعل التستر من صميم الكائن، واللاانكشاف علامة على الحقيقة، بل «محددا» لها أو مرادفا (هايدغر). تجعل الحداثة ما وراء الستار مجرد نتيجة ومفعول للوهم الذي يبعثه فينا الستار عندما يحول بيننا وبين أن ننظر إليه كستار.

***

إن كان هناك ستار، فلا كواليس من ورائه. إنه سطح لا يُخفي شيئا سوى ذاته، سطح منثن. فليس الستار غطاء يوضع «فوق» ما يستره، بل هو انثناءُ ما يظهر، إنه فعل الطيّ ذاته.

***

تساءل نيتشه : «ما هو الظاهر عندي؟» فأجاب : «من المؤكد أنه ليس عكس الوجود. فما عسى يمكنني أن أقول عن الوجود، مهما كان، اللهم إلا صفات ظاهره. الظاهر ليس عندي ستارا لا حياة فيه. إنه الحياة والفعالية ذاتهما. إنها الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني أن لا وجود إلا للمظاهر».

***

بيّن ماركس ان ما تخفيه السلعة هو ما تعرضه من حيث إنها سلعة أي عمل مبذول. وبيّن نيتشه أن ما يُضمره القول هو سؤاله ذاته، ذلك السؤال الذي تضعه الجنيالوجيا التي تسأل من يتكلم من وراء النصوص؟ وبيّن فرويد أن ما يخفيه النصّ الظاهر للحلم هو عمل الاختفاء والتستر ذاته، ذلك العمل الذي يهدف إلى أن يظهر الحلم كما لو كان «ظاهرة» تافهة لا قيمة لها ولا معنى.

***

لا غرابة أن ترتبط الطبيعة والحقيقة عند نيتشه باستعارة المرأة : كلاهما لا يفصح عن طبيعته وحقيقته وجماله إلا بـ«التستر وراء اللّغز وعدم اليقين».

***

هذه «الفرجة» و«الانفراج»، وهذه «المسرحة» التي تسدل الستار حتى إن رفعته، وتُميط اللثام حتى إن وضعته، وتلبس الحجاب حتى إن نزعته، تطال الكائن في جميع أبعاده، وهي التي تتحكم في إنتاج المعاني وتحديد الدلالات.

* * *

هذا السطح العميق يجعل التأويل المعاصر يبتعد عن كل تأويل ميتافيزيقي، وينفصل عن أحادية المعنى وأوّليته وواحديته، كما يجعله ينفتح على آفاق لا حصر لها، مما يجعله تأويلا لامتناهيا.

* * *

هذا السر السطحي، والمضمون الصريح، والخفيّ الظاهر يقيم فضاء جديدا تتشكل أعماقه من ثنايا سطوحه بحيث يصبح ما يدل ويعني سواء أكان كلاما أم شيئا آخر، لايفترض تأويلا لموضوعات تعطي نفسها للتأويل وإنما يفترض تأويلا لتأويلات. وهكذا تحل الكثافة السيميولوجية محل الكثافة الميتافيزيقية، ولا يتبقى علينا، إذا توخينا بلوغ الأعماق، إلا أن نكون سطحيين.

* * *

نيتشه : «ربما كان علينا أن نمجّد أكبر تمجيد الحشمة والوقار اللذين يطبعان الطبيعة ويجعلانها تتستر وراء اللغز وعدم اليقين. ربما كانت الطبيعة امرأة تعرف لماذا لا تفصح عن أسسها ودوافعها ؟ عجبا لهؤلاء الإغريق، لكم كانوا يعرفون أسباب العيش. إن ذلك يستلزم البقاء عند السطح، عند ثنايا الثوب، عند القشرة والبشرة. إنه يقتضي عبادة المظهر، والإيمان بالصورة والشكل والأصوات والكلمات، الإيمان بأولمب المظهر. هؤلاء الإغريق كانوا سطحيين... من شدة عمقهم».

الحدَاثةُ المتلكِئَة

لا أقصد بالتلكؤ عطباً لحق الحداثة ولا مرضا أصابها عند انتقالها إلينا. وإنما أعني به صفة جوهرية، صفة واكبت الحداثة، بمعنى أن الحداثة حتى في مهدها سرعان ما عرفت مقاومات فكانت متلكئة مواكبة لمضاداتها. بهذا المعنى فالتلكؤ والأزمة والتأزيم من صميم حركة التحديث. كل مقومات الحداثة عرفت وتعرف أزمات. فما يميّز الحداثة في مختلف أبعادها هو تنكّرها لذاتها، هو «عقوقها»، وسعيها نحو التضادّ والميل إلى عدم الرضا والانفصال اللامتناهي. الحداثة حركة تاريخية لم ترض قط عن نفسها، لم ترض عن مؤسّساتها السياسية، ومنجزاتها التقنية وغزواتها الفلكية، واكتساحاتها المعرفية. فهي لم ترتح للمفهوم الذي أرسته عن الفرد، ولا للمعنى الذي أعطته للحرية، ولا للدلالة التي رسّختها عن العقل، ولا للكيفية التي بنت عليها الديمقراطية، ولا للشكل الذي أرست عليه الحقوق. إنها حركة لم تركن إلى سكون، ولم تخلد إلى راحة ولم تقنَع ولم تقتنع، فكانت مابعدية على الدوام. لا عجب أن توحّد الحداثةُ بين الفكر والنقد، فتجعل من الأزمة واقع حال، ومن التوجّس والارتياب بنية معرفة، ومن القطائع نسيج الحركة التاريخية، ومن الجرح سمة الكائن.

عندما ستنقل إلينا الحداثة سيغدو هذا التلكؤ مضاعفا. فالحداثة التي داهمتنا وهي حبلى بمضاداتها ولدت عندنا مضادات من نوع آخر. فلم نتقبلها نحن كذلك بسهولة مثلما لم تُتقبل بسلاسة في بلاد منشأها. استفقنا لنجد بعض مظاهر الحداثة تداهمنا من كل جانب. مع تقدم المواصلات ووسائط الاتصال ارتبطت الحداثة عندنا بتفكك البنيات الاجتماعية، وخلخلة المعالم التقليدية والأصول الفكرية.

لم تكن الحداثة عندنا اختيارا ذاتيا، ولم تنتج عن مخاضات داخلية وتطوّر ذاتي. وإنما ارتبطت بصدمتين قويتين : صدمة الحداثة ذاتها بجدتها وغرابتها وقدراتها السحرية، ملفوفة في صدمة أخرى هي صدمة الاستعمار مع ما تمخض عنها من شعور بالدونية والتأخر وكل المشاعر الارتكاسية.

ولّدت هذه الصدمة المزدوجة على مستوى وعي النخب العربية ردود فعل متباينة من إحياء ردود فعل العضوية الرافضة والداعية إلى العودة إلى الأصول وتقديس الماضي وأسطرة عالم الأجداد، إلى انبعاث ردود فعل النقد الذاتي والخروج من شرنقة أوهام الذات الجماعية والدعوة إلى الاحتذاء بالآخر، واقتباس علمه وتقنيته ونمط تدبيره السياسي.

هذه الثنائية العميقة في وجهتيها الوجودية والفكرية، مع ما يلازمها من شروخ وردود فعل ارتكاسية واستشرافية، ما تزال تعمل بديناميتها في قلب واقعنا. وهي تتخذ عندنا شكلا مركبا معقدا باعتبار أن أغلبنا لا ينظر إلى الحداثة في حركيتها وغليانها وتلكؤها، وإنما سرعان ما يردها إلى مجموعة من الأقانيم، أو على الأقل يختزلها في مفهومات محصورة. يتأتى هذا على ما نعتقد من الربط الذي تعودناه بين التنوير والتحديث. ذلك الربط الذي يتجلى إما باستعمال لفظي «التحديث» و«التنوير» على سبيل الترادف، أو على الأقل، بعطفهما واحدا على الآخر كما لو كانا يعنيان الشيء نفسه.

ما زاد الطين بلة أن التّنوير غالبا ما تحوّل عندنا إلى مبادئ، إن لم نقل إلى شعارات. فهو عند معظم المتحدثين عنه حقبة تاريخية، هو، أوّلا وقبل كل شيء، «قرن» سمّي نفسه «عصر الأنوار». ثم هو أسماءُ أعلام تبتدئ بفولتير لتمتدّ إلى روسو ودالامبير وديدرو والقائمة معروفة..التنوير من وجهة النّظر هذه، مجموعة أقانيم يجب الإقتداء بها والحذو حذوها. ونتيجة هذا بالطبع هو أن التحديث لن يكون إلا هذا الإقتداء ذاته. التحديث من وجهة النظر هذه، تطبيق لمبادئ الأنوار، إنه المآل الذي آل إليه قرن الأنوار خلال القرنين المواليين. فهو أيضا ينحلّ إلى مبادئ، أو لنقل، على الأقل، إلى مقومات هي الفرد والعقل والحرية والعلم والديمقراطية.

كان ميشيل فوكو قد عاب هذه النظرة حتى على الفكر الغربي نفسه فكتب منتقدا : «إن الخيط الذي يربطنا بالتنوير، ليس هو الوفاءَ لمبادئ المذاهب، بقدر ما هو بالأحرى التفعيل الدائم لموقف مّا، أي تفعيل روح فلسفية يمكننا أن نحدّدها من حيث هي نقد مستمر لوجودنا التاريخي». ما يعيبه فوكو على بعض مؤرخي الأفكار الغربيين هو اعتبارهم التنوير مجموعة من المبادئ. وهو يرى أن التنوير أساسا تجذّر نوع من السؤال الفلسفي، «وهو سؤال ينطبق في آن واحد على مسألة الارتباط بالحاضر، مسألة نمط الوجود التاريخي، ثم مسألة بناء الذات كذات مستقلة». التنوير ليس أسماء أعلام، وهو ليس شعارات ومبادئ، ليس حلولا وإجابات، وإنما هو إشكالات وأسئلة. إنه «روح فلسفية» تطرح مسألة «العلاقة بالحاضر»، ومسألة «ابتكار الذات».

وبالمثل، لن تغدو الحداثة حقبة تاريخية أعقبت قرن الأنوار وتوّجتها، ولا مجموعةً من الخصائص والمميزات التي طبعت مرحلة بعينها، إنها بالأولى تفعيل هذه الرّوح الفلسفية التي طبعت الأنوار، ونقد متواصل لوجودنا التاريخي. لا يمكننا، والحالة هذه، ربط التنوير بالتحديث إلا شريطة تحديد دلالتيهما على النحو آنف الذكر، أما إن اقتصرنا على التحقيبات الكرونولوجية، والتحديدات البنيوية، من غير اعتبار لإرادة القوة التي تحكمهما، فلن نكون إلا أمام نماذج تُقلّد، وأقانيم تُكرّس وتحتذى، لن نكون إلا أمام ظلامية وتقليد.

هذا الطرح الاستشكالي للحداثة يحثنا على أن نضع، مقابل تلك التحديدات الكرونولوجية، ما يمكن أن ننعته بالموقف الإستراتيجي، الذي يعتبر أن وضع الحداثة قد وَجَد نفسه، ولا بد أن يَجد نفسه، خصوصا عندما ينقل إلينا، في مواجهة مواقفَ مُضادة. لا يتعلق الأمر هنا بالمقابلة بين البنية والتاريخ بقدر ما يتعلق بالتقابل بين الهُدنة والتوتّر. فمقابل النظر إلى الحداثة على أنها «تطبيق لمبادئ»، وتحقيق لشعارات، مقابل النظر إلى الحداثة على أنها مجموعة من المميزات التي تطبع حقبة تاريخية معينة، حيث يتم إيجاد مكان لها داخل يومية تتقدمها حقبة «ماقبل»، وتتلوها حقبة «مابعد»، يعتبر هذا الموقف المضاد أن الحداثة «وضْع». والأهم من ذلك أنه وضع متوتّر مناضل لابد وأن يدخل في صراع مع عوائقه. إنه علاقة متوتّرة مع ما يحدث في الوضع الراهن، واختيار واع ونمط من التفكير

والإحساس، وطريقة في السلوك والاستجابة تدل على انتماء معين، وتظهر كمهمة وكمسؤولية ينبغي الاضطلاع بها. لنقل بلغة هايدغر إن الحداثة «عصر» بالمعنى الذي يعطيه الفيلسوف الألماني للكلمة، أي لا من حيث إن العصر فترة زمنية تمتد بين تاريخين، وإنما من حيث هو علاقة متفجّرة للماضي بالمستقبل. فعند كل عصر ينكشف عالم من العوالم، أي تنكشف بالنسبة لإنسان ذلك العالم علاقة جديدة للماضي بالمستقبل. الحداثة إذاً شكل من العلاقة المتوتّرة مع الراهن، واختيار واع، ونمط من التفكير والإحساس، وطريقة في السلوك والاستجابة تظهر كمهمة ينبغي الاضطلاع بها. إنها وعي بأن الكائن تحوّل. إنها إثبات للانفصال، ووعي بالحركة المتقطعة للزمن، بل إنها هي اللحظة التي يصبح فيها الانفصال من صميم الوجود، ويغدو نسيج الكائن ولحمته.

هذه الروح الإرادية والنضالية هي التي تجعل فوكو نفسه يميز بين التحديث ومجرد مجاراة الموضة، رغم ما تنطوي عليه هذه الأخيرة بالتعريف من تجديد للأمور، بل قلب لها. وهو يشير في هذا الصدد إلى بودلير الذي يحدد الحداثة بأنها «العابر الزائل غير القابل للضبط»، فيلاحظ بأن الحداثة عند مُنَظّر الحداثة الفنية ليست مجرد الاعتراف بهذا العبور والانفلات، بل هي «أن نتخذ موقفا خاصا إزاء هذه الحركة. وهذا الموقف الإرادي لا يوجد قبل اللحظة الراهنة ولا بعدها، بل يوجد فيها». فبينما يقتصر اتّباع المُوضة على مواكبة مجْرى الزمن، فإن الحداثة ليست مسألة إحساس بالحاضر العابر المنفلت وبحثا عن الذات في خضم ذلك الانفلات، وإنما هي «ابتكار لها». إنها ليست تطبيقا لمبادئ ولا اقتداء بنماذج، وإنما هي انتقاد لا يكلّ لوجودنا التاريخي. أن تكون «إنسانَ الحداثة» ليس هو أن تتعرف على سير التاريخ وتقف عند حركته الدؤوبة، وإنما أن تتخذ موقفا منها. ليس أن «تقف على»، وإنما أن «تقف من». الحداثة موقف نضالي ينبني على وعي بالحركة المتقطعة لا للزمن فحسب، بل للكائن أيضا، بحيث لا يعود الكائن مترابط العناصر سواء أكان ذلك على مستوى المعرفة أو المجتمع، وتظهر الانشطارات داخل ما يُعتبر مواقع انسجام، و«يتبخّر كل ما هو صلب».

إن الحداثة لا تقابل ما قبلها ولا ما بعدها، وإنما تقابل ما ليس إياها، أي تقابل التقليد. ليس التقليد هنا منظومة بعينها من القيم، ليس التقليد أفكاراً بعينها وإنما

هو موقف، وهو الموقف المضاد للتحديث، أي الموقف الذي يغدو فيه الاتصال لحمة الكائن، ويرتبط فيه طرح القضايا الكبرى بتقصي الاستمرار والدوام، دوام الخصائص التي تميّز، والسمات التي تطبع، والحقائق التي تُعتنق، دوام اللغة التي نتكلمها، والعادات التي نألفها، والعبارات التي نلوكها، والآراء التي نتداولها، والعمارة التي نقطنها. معنى ذلك أن التحديث لا يمكن أن يكون إلا حركة دؤوبة تطرح منطق الاتصال موضع تساؤل، وتفسح للتفردات فرصة الظهور، وتجعل من الخصوصية حركة لا متناهية للضم والتباعد، ومن الآخر مجالا مفتوحا للانفصال والالتقاء.

إن التحديث، شأنه شأن التأصيل، لا يتمثل في مفاهيم ومضامين بقدر ما يتمثل في عمليات الانفصال ذاتها. لا يتمثل في الأهداف المرسومة، وإنما في المسالك المقطوعة، ليس التحديث خصائص مستنسخة، وإنما دروبا مقطوعة. وربما كانت عمليات الانفصال التي تحدثنا عنها تتمثل أساسا في قطع تلك الدروب. وعلى ذكر الدروب، لنتذكر قولة صاحب «الدروب التي لا تؤدي إلى مكان» : «عندما يستحث شيء ما الفكر، فإن هذا يتوجه نحوه ويلاحقه، لكن قد يتأتى له أن يتحول وهو في طريقه إليه».

الحدُود والجدرَان :

وحدها الحدود تلقحُنا ضد الجدرَان

تنطوي إقامة الجدران على مفارقة كبيرة. فبقدر ما تسعى لأن تُظهر عظمة الدولة التي أقامتها وقوتها و«صلابتها»، بقدر ما تشهد على إخفاق تلك الدولة في ضبط حدودها ونشر سيادتها، أو فرضها فرضا. يكفي دليلا على ذلك عجز أكبر الدول العظمى عن وقف الهجرة المكسيكية عن طريق إقامة الجدار.

***

بسقوط جدار برلين، اعتقد الجميع أن عهد الجدران قد ولّى، وأن الإنسانية مقبلة على عهد الانفتاح والتواصل. إلا أن العشرين سنة الأخيرة عرفت إقامة أزيد من عشرين جدارا مختلفة الأحجام والأطوال والأدوار، أكثرها «شهرة» بطبيعة الحال الجدار الذي أقامته الدولة الصهيونية، وذاك الذي بنته الولايات المتحدة جنوبها.

***

تلجأ بعض الدول إلى طرق أكثر «ذكاء» فتسعى إلى إقامة جدران من «طينة» أخرى، جدران أقل «صلابة» وأخف حضورا، وأقل وضوحا، لكنها ربما أكثر فعالية. هذه الجدران ليست تلك التي تقام بالحديد والاسمنت، والتي تتبدى عاتية عالية نحو السماء، وإنما تلك التي تتخفى وراء قوانين تشريعية، أو مؤسسات إدارية، أو وزارات تحمل أسماء مراوغة، كوزارة الهجرة، أو وزارة الهوية الوطنية، أو حتى وزارة «الاندماج» والتكافل.

***

ليست مهمة وزارت الهجرة بطبيعة الحال«السهر على الحدود»، وإنما «بناء» جدران «غير مرئية» وغرسها في وجداننا وعقولنا. أخطر الجدران وأشدها صلابة ليست بطبيعة الحال، هي المكوّنة من اسمنت وحديد، وإنما هاته التي تقطن أدمغتنا وتسكن عقولنا.هنا لا يُقتصر على الحدود، وإنما يُستعان بالجدران لتفصل البشر وفق ألوان بشرتهم، وأنواع قيمهم وأشكال ثقافاتهم.

* * *

يشهد على هذا ما يروج في أغلب العواصم الغربية، التي لا تكفُّ عن ترديد عبارة «التعدد والاختلاف»، من مقاومة عنيدة لكل أشكال العبور. لا نعني هنا أساسا لجوء بعض تلك العواصم للتجسيد المادي لكل أشكال الانفصال التي ما نفتأ نستشعرها كلما طلبنا «تأشيرة» عبور، مهما كان شكل العبور الذي نرومه، كما لا نقصد فحسب هذه الجدران التي ما تفتأ عواصم الغرب تزرعها، لا في نفوس من يَفِدون عليها فحسب، وإنما في نفوس أبنائها ومواطنيها، وإنما نعني تبَنّي تلك العواصِم لأفقر أشكال الهوية، وأكثرها سكونا وانغلاقا، وأقلها حركة وانفتاحا. تلك هي الجدران الأنطلوجية التي تعود بنا لمفهوم قبل- جدلي عن الهوية يردها إلى أفقر أشكال التطابق، وينزع عنها كل حركة، وينفي عنها قدرتها على التّرحال، ويحول بينها وبين توليد الفوارق إقحاما للآخر في الذات.

* * *

الحدود ليست هي الجدران. الحدود وليدة اتفاق، أو تفاوض على الأقل. نعلم أنها مرتبطة بميلاد الدولة الحديثة كما نشأت في أوروبا بين القرنين الثالث والرابع عشر. الحدود منذ نشأتها اعتراف متبادل، أما الجدران فتُبنى ضد الآخر ورغم أنفه. الحدود لا تفصل ولا تفرّق، وإنما تميز الأطراف لتربط فيما بينها.

* * *

الحدود باب العبور نحو الآخر والتواصل معه.

* * *

يميز الفيلسوف إ.كانط الحدود عن السدود. الحدود تدعو إلى الانفتاح، بينما السدود علامة على الانغلاق.

* * *

بينما تدل إقامة الجدران على عجز الثقافة عن الاعتراف بالآخر والتساكن إلى جنبه، فان الحدود، على العكس من ذلك، هي ما يسمح بلقاء الآخر.

* * *

الحدود تعج حركة رغم ثباتها، إنها تُفتح وتُغلق، أما الجدران فهي صامدة صامتة صماء. إنها تقف ضد كل تواصل.

* * *

في أحد «أبحاثه» يشير بورخيص أن الأمبراطور الصيني الذي أمر بإقامة جدار الصين العظيم هو الأمبراطور نفسه الذي أمر بتدمير جميع الكتب.

* * *

الجدران تسد الأبواب والنوافذ وكل الفتحات في وجه الآخر، بينما الحدود هي حدود، لأنها بالضبط تعترف بالآخر.

* * *

لاستضافة الآخر ينبغي أن يكون لي بيت محدد المعالم مضبوط «العنوان».

* * *

حينما تفصلني عن الآخر حدود فهو يعرف أن بإمكاني أن أدله على عنواني وأفتح له أبواب «بيتي» كي أستضيفه.

* * *

ليس من حقي أن أعلن أنني في بيتي حينما أعبر الحدود متنقلا نحو «الضفة» الأخرى، وإلا لغدوت معمّرا في تلك الحال.

***

ليس الاستعمار إلا خلطا بين الحدود أو إلغاء لها على الأصح. انه إقرار المستعمر أنه في بيته أنّى كان البيت، إنه محو الآخر ذاتا ومكانا.

***

إقامة الجدران هي إلغاء للحدود وعدم اعتراف بأهميتها و«فضائلها».

***

ربما يصعب علينا اليوم أن نقبل أن تكون للحدود فضائل. ففي عالم غدا قرية صغيرة، أو على الأقل مسرحا للتجمعات والتكتلات، في عالم ما تفتأ تظهر فيه «جمعيات بلا حدود» ومجتمعات مدنيّة تحاول بالضبط أن تتخطى الحدود وتخترق الحواجز لتنجز ما لم تستطع الحكومات أن تنجزه، في عالم هذا حاله، لا بد وأن ينظر إلى الحدود على أنها حد للتكافل والتواصل والاندماج، وبالتالي على أنها حواجز وعوائق وشرور.

***

ما بالك إن أضفنا إلى ذلك العلاقة التي يقيمها كل منا مع الحدود، وما يستشعره وهو يعبرها من تخوّف وارتباك وفقدان للثقة في النفس وتشكك في سلامة أوراق التعريف، وشعور ملازم باقتراف ذنب من الذنوب..هذا قبل أن تتفنن الإجراءات الأمنية في «ضبط» الحدود الذي ما فتئ يتعقد.

***

لا مفر لنا من«امتداح الحدود» لأنها وحدها تلقحنا ضد الجدران.

***

لن يكون العالم من غير حدود إلا صحراء تتشابه حبات رملها، يفقد فيها كل شيء تفرده، ويغيب فيها الاختلاف لتعم التسوية المسطحة، والتواصل الموهوم.

الكاتبُ ومترجِمُه

مادمنا في سياق الترجمة، وتمهيداً للموضوع، لنبدأ بمحاولة ترجمة هذا العنوان : «الكاتب ومترجمه». المشكل الذي سيواجهنا، كما لعل القارئ يخمن، هو ترجمة حرف الواو. فهل نكتفي باعتباره حرف عطف ونقول : L'écrivain et son traducteur ، أم نعامله باعتباره واو القضية، كما يسميه أحد الإخوة التونسيين، فنقول الكاتب وقضية المترجم .L'écrivain et la question du traducteur لكن لم لا نؤوّله بمعنى «أمام»، فنقول : L'écrivain face à son traducteur. يحيلنا ظرف المكان «أمام» إلى المواجهة، وإلى وجهنا الذي نراه في المرآة، فكأن العنوان يقول : «الكاتب أمام مرآة مترجمه». أمام المرآة سيرى الكاتب وجهه خصوصا إذا كان هو مترجمَ نصه. ولكن، حتى في هذه الحال، يبقى هناك آخر، وتبقى علاقة غيرية قائمة، وهي العلاقة بين لغة وأخرى. ولعل هذه هي العلاقة الأصلية، أو لنقل، الخلفية الأساسية في عملية الترجمة. توسّط اللغة يجعل كل نصّ، حتى إن ترجمه صاحبه، ينتقل من لغة إلى أخرى، ومن فضاء ثقافي إلى آخر، ويتوجه إلى متلق مختلف. الترجمة أساسا علاقة بين لغتين، وبين فضائين ثقافيين. إنها علاقة بين نصّين قبل أن تكون علاقة بين شخصين. فربما كان من الأفضل، والحالة هذه، أن يكون العنوان : «النصّ وترجمته» هو الأنسب هنا.

ما طبيعة هذه العلاقة ؟ ما طبيعة العلاقة التي تربط النص بترجمته، أو ترجماته على الأصح ؟ إنها على ما يبدو علاقة ألفة، أو علاقة وفاء، رغم ما يقال عن الترجمة من عدم الوفاء. ذلك أن عند النسخة حنينا لا ينفك لأن تعود إلى أصلها وتواجهه كي ترى نفسها في مرآته. ورغم ذلك، فإن ما يطبع النسخة هو

إحساسها الملازم أنها لم تف الأصل حقه. بهذا المعنى فكل ترجمة، مهما كانت قيمتها، فهي دوما استشكالية. ربما لأجل ذلك يصر بنيامين في «مهمة المترجم» على التشديد على أن الترجمة لا تغني عن الأصل. لا يعني ذلك أنها تظل دوما دونه، وإنما أنها لا يمكن أن تكون من دونه. إنها ما تفتأ تعلق به.

في «أبراج بابل» يتوقف جاك دريدا طويلا عند معاني عنوان تمهيد ڤالتر بنيامين «la tâche du traducteur» الذي ربما نتسرع بنقله إلى عبارة «مهمة المترجم». يقول دريدا : «إن هذا العنوان يشير ابتداء من لفظه الأول la tâche إلى المهمة التي أناطنا الآخر بها، كما يشير إلى الالتزام والواجب والدين والمسئولية... إن المترجم مَدين... ومهمته أن يسدّد ما في عهدته». إلا أن صاحب التفكيك سرعان ما يدقق عبارته لينزع عن المسئولية كل طابع أخلاقي فيؤكد أن المدين في هذه الحالة ليس هو المترجم. فالدين لا يلزم المترجم إزاء المؤلف، وإنما يلزم نصّا إزاء آخر، ولغة أمام أخرى. لكن من الذي يدين للآخر، أو على الأصح ما الذي يدين للآخر؟

سيجيب المتسرعون من غير تردد أن الأبناء مدينون لآبائهم، والفروع لأصولها، والترجمات للنصّ الأصلي. ولكن بما أن النص يطلب ترجمته ويحن إليها، بما أن لديه كما يقول بنيامين، «حنينا إلى ما يتمم لغته ويكمل نقصها»، فهو أيضا يكون مدينا لترجماته. فالأصل، كما يقول دريدا : «هو أول مدين، أول مطالَب، إنه يأخذ في التعبير عن حاجته إلى الترجمة وفي التباكي من أجلها». ذلك أن لديه رغبة في الخروج، وقد قال بنيامين رغبة في الحياة، في النمو والتزايد، رغبة في البقاء survie. فكما لو أن النصّ يشيخ في لغته فيشتاق إلى أن يرحل ويهاجر ويُكتب من جديد، ويتلبس لغة أخرى ويتنفس هواء آخر، وكما لو أن كل لغة تصاب في عزلتها، بنوع من الضمور، وتظل ضعيفة مشلولة الحركة، متوقفة عن النمو. «بفضل الترجمة، يكتب دريدا، أعني بفضل هذا التكامل اللغوي الذي تزوّد عن طريقه لغة الأخرى بما يعوزها، وهي تزودها به بكيفية متناسقة، فإن من شأن هذا الالتقاء croisement، من شأن هذا التلاقي بين اللغات أن يضمن نمو اللغات وتزايدها».

على هذا النحو، ليست علاقة الأصل بالترجمة علاقةَ أساسي بثانوي، ومخدوم بخادم، ولا هي حتى علاقة أصل بنسخة كما يقال. فالترجمات ليست

بالضرورة تدهورا وسقطة تبتعد فيها النسخ عن أصولها. إنها اغتناء، بل إنها مجازفة قد تسفر عمّا لم يكن في الحسبان. لذا يستخلص دريدا في مكان آخر : «إن العمل لا يعيش مدة أطول بفضل ترجماته، بل مدة أطول، وفي حلة أحسن mieux، إنه يحيا فوق مستوى مؤلفه». بفضل الترجمات إذاً فإن النصّ لا يبقى ويدوم فحسب، لا ينمو ويتزايد فحسب، وإنما يبقى ويرقى sur-vit.

كيف نفهم هذا الرقيّ، هذا الارتقاء؟ غنيّ عن البيان أن الأمر لا يتعلق، ولا يمكن أن يتعلق بارتقاء قيميّ بمقتضاه تكون الترجمات أكثر من أصولها جودة، وأرقى قيمة أدبية وأعمق بعداً فكريا. المقصود بطبيعة الحال بعبارة au dessus des moyens : فوق طاقة المؤلف. المعنى نفسه يعبر عنه أ. إيكو في حديثه عما كان يخالجه عندما يقرأ نصوصه مترجمة، يقول : «كنت أشعر أن النصّ يكشف، في حضن لغة أخرى، عن طاقات تأويلية ظلت غائبة عني، كما كنت أشعر أن بإمكان الترجمة أن ترقى به في بعض الأحيان».

لعل أهم ما في اعتراف إيكو هو حديثه عن «الطاقات التأويلية» التي ينطوي عليها النصّ والتي تظل غائبة عن صاحبه مغمورة في لغته، والتي لا تنكشف إلا في حضن لغة أخرى، ولا تظهر إلا إذا لبست حلة جديدة وكُتبت من جديد. ربما كان هذا هو المعنى ذاته الذي يعنيه دريدا حينما يقول إن النص عندما يُنقل إلى لغات أخرى فإنه يحيا «فوق مستوى مؤلفه»، فوق مستواه يعني أساسا خارج رقابته وخارج سلطته autorité من حيث هو مؤلف وauteur. فوق مستواه يعني أنه لا يملك أمامه حيلة. ذلك أن المؤلف سرعان ما يتبين عند كل ترجمة أنه عاجز عن بسط سلطته على النصّ لحصر معانيه وضبطها، والتحكم في المتلقي مهما تنوعت مشاربه اللغوية والثقافية. وهو يتأكد من ذلك كلما حاول هو نفسه نقل أحد نصوصه إلى لغة أخرى، إذ سرعان ما يصطدم بالصعوبات التي يطرحها نصه، فيتبين اشتراك ألفاظه، ولبس معانيه، وتعدد تأويلاته. والغريب أنه يحس أنه لم يكن ليتبين هذه الصعوبات، ولا ليدرك اشتراك ألفاظ نصه ولبس معانيه لولا سعيه إلى نقله إلى لغة أخرى. فكأن اللغة المترجِمة هي التي تسلط الأضواء على النص الأصلي، فتكشف، حتى للمؤلف نفسه، ما تضمره اللغة الأصلية، بل إنها تبين في بعض الأحيان عن نواقص الأصل. فكأن كشف خصائص الأصل لم

يكن له أن يتم لولا الترجمة. وكأن اللغة، بفعل الترجمة، لا تكتفي بأن «تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعترض عليها»، كما كتب الجاحظ، وإنما تسعى أيضا لأن «تفضحها».

إننا هنا أمام عملية أشبه ما تكون بتحليل نفسي للنص une psychanalyse du texte. ذلك أن الترجمة ترسّب بقايا تنفلت من كل رقابة شعورية، وتجعل المعاني في اختلاف عن ذاتها، لا تحضر إلا مبتعدة عنها مباينة لها، خصوصا عندما تكون مرغمة على التنقل بين الأحقاب والتجوّل بين اللغات. على هذا النحو، فإن الترجمة لا تضمن حياة النص، أي نموه وتكاثره فحسب، بل تضمن حياة المعاني والأفكار. حينئذ تغدو الأمانة رهينة بابتعاد الترجمة عن لغة الأصل وخيانتها لها بمعنى من المعاني. كتب هايدغر تقديما لإحدى ترجمات نصوصه إلى الفرنسية : «بفعل الترجمة يجد الفكر نفسه وقد تقمص روح لغة أخرى. وبذلك فهو يتعرض لتحوّل لا محيد عنه. إلا أن هذا التحول قد يغدو خصبا لأنه يبرز الطرح الأساس للسؤال في ضوء نور جديد». كأن الفيلسوف الألماني، الذي كتب هذه المقدمة سنة 1932 لترجمة الجزء الأول من أسئلته، يتنبأ هنا بما سيعرفه فكره في ترجماته الفرنسية، أقول الترجمات، لأن نصوص هايدغر ما فتئت تترجم وتعاد ترجمتها.

إن كانت الترجمات تعلق بالأصل ولا تقدر أن تحيا من دونه، فلأنه هو أيضا في أمسّ الحاجة إليها، على الأقل لكي تشخص أمراضه، وتكشف عن أعراضها. هذه العلاقة المتبادلة، هذا الدين المتبادل، هذه الحاجة المتبادلة لا بد وأن تجرنا، شئنا أم أبينا، إلى العودة إلى الأصل حينما نكون في الترجمات، وإلى الخروج إلى الترجمات حينما نكون في النص. فكما لو أن المعاني هي في حركة الانتقال trans-lation، وفي لعبة الاختلاف بين النصوص وبين اللغات.

على هذا النحو تبدو المنشورات مزدوجة اللغة، حيث يسكن النص المترجم بجوار الأصل، وحيث يتواجه النصان ويقف أحدهما أمام الآخر ويرى نفسه في مرآته، تبدو هذه المنشورات، لا نشرا للنص ولا نشرا لترجمته، وإنما نشرا لحركة انتقال لا تنتهي بين «أصل» ونسخة. فهي إذاً لا تتوجه نحو قارئ لا يحسن اللغة الأصل، ولا نحو ذاك الذي يجهلها، وإنما نحو قارئ يفترض فيه لا أقول إتقان، وإنما على الأقل استعمال لغتين يكون مدعوا لأن يقرأ النص بينهما، قارئ لا ينشغل

بمدى تطابق النسخة مع الأصل، وإنما قارئ مهموم بإذكاء حدة الاختلاف حتى بين ما بدا متطابقا، قارئ غير مولع بخلق القرابة، وإنما بتكريس الغرابة، قارئ يبذل جهده لأن يولّد نصا ثالثا بعقد قران بين النصين وبين اللغتين.

لعل هذا الولع بتوليد الإشكالات، وإحداث البون، هو الذي سمح لصاحب مهمة المترجم ألا يقتصر على القول بأن النسخة لا تستغني عن أصلها، وإنما أن يذهب حتى التأكيد بأن الأصلِ ذاته لا يُغني عن ترجماته. إنه لا يكتفي بالقول إن كل كتابة في لغة أخرى تحنّ إلى الكتابة الأولى، وإنما إن كل كتابة تتجدد في غربتها وبغربتها. كل كتابة في لغة أخرى هي كتابة أخرى. في هذا المعنى كتب امبرتو إيكو : «عندما أقرأ ترجمة شاعر كبير لقصيدة شاعر كبير آخر، فلأنني أعرف الأصل وأريد أن أعرف كيف آلت القصيدة عند الشاعر المترجِم». أو لنقل نحن بلغة دريدا : لأنني أعرف الأصل، وأريد أن أعرف كيف ارتقى.

مستقبلُ الفلسَفَة

قد يبدو غريبا أن نتساءل عن مستقبل الفلسفة في وقت يكثر فيه الحديث عن «تجاوزها»، بل عن «موتها». كلنا يعلم أنه بمجرد أن أقام هيجل ما يمكن أن نطلق عليه «التأريخ الفعلي» للفلسفة، حتى ظهر النداء بضرورة تجاوزها، والإقرار بأنها وجدت اكتمالها عند صاحب «الدروس في تاريخ الفلسفة». وهكذا اعتبرت كتابة تاريخ الفلسفة، في الوقت ذاته، إعلانا عن اكتمالها. ذلك الاكتمال الذي كفت الفلسفة عن طريقه عن أن تكون مجرد محبة للحكمة، لتصبح معرفة مطلقة تجد تحقيقها الفعلي عند هيجل نفسه. وقد جاء هذا الإعلان عن الاكتمال والموت من منابر متنوعة، وصدر عن أصوات متعددة وبأسماء متنوعة : إما باسم المعرفة العلمية التي عُلّق عليها كبير الآمال، أو باسم التاريخ، معرفةً وواقعا، أو باسم الفعالية والتغيير على أساس أن الفلاسفة «لم يعملوا إلا على تأويل العالم تأويلات مختلفة حين ينبغي تحويله والعمل على تغييره». وهكذا، فبعد هيجل مباشرة، تعددت الأصوات المعلنة عن ضرورة محاكمة الفلسفة سواء بمعيار التجربة الذاتية، أو بمعيار البراكسيس، أو بمعيار العلم، وقد وجدت هذه الأصوات أصولها عند كييركغارد وعند ماركس وعند أوغست كونت.

صحيح أن الموقف الوضعي، في أصوله أقرب إلى التخلي عن الفلسفة ونبذها، إلا أننا لا ينبغي أن ننسى أن كونت ينظر إلى المرحلة الوضعية على أنها تعقب المرحلة الميتافيزيقية وتفترضها. كما أن الموقف الوجودي، في أصوله، أقرب إلى التمرد على الشكل الذي اتخذته الفلسفة عند هيجل الذي «بنى قصرا وسكن كوخا بجانبه» على حد قول كييركغارد. إنه إذاً تمرّد على الإغراق في النظر

لبناء الأنساق، ودعوة إلى إقامة الشذرات والفتات الفلسفي. لكننا لا نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن مؤسس المادية الجدلية الذي نجد، في مؤلفات شبابه، دعوة صريحة إلى تجاوز الفلسفة كتحقيق ذاتي تلغي الفلسفة بمقتضاه ذاتها لتصبح معانقة الفلسفة للعالم عناق العالم للفلسفة، وتحقيقا لهاته.

لرفع الغرابة إذاً عن سؤالنا عن مستقبل الفلسفة والآفاق المفتوحة أمامها، لابد أن نتوقف عند ما تعنيه عبارة «نهاية الفلسفة»، ولا بد أن نؤكد في البداية أن الحديث عن هذه النهاية لا يكفيه رفع شعار نجاح العلم الوضعي وبالأولى الدعوة إلى الممارسة والوقوف عند الواقع الاختباري. ذلك أن التفرقة ذاتها بين النظر والممارسة تفرقة تمت داخل الفكر الفلسفي، وهي في أمس الحاجة إلى إعادة نظر، وسيقول فلاسفتنا المعاصرون، في حاجة إلى تفكيك. لذا فإن موت الفلسفة لا يمكن أن يتم كتتويج تلقائي لتحويل الوضع الذي ساعد على نشأتها. فأيّ معنى يتبقى لهذا الموت والحالة هذه؟

سئل جيل دولوز مرة عن موقفه مما يقال عن «موت الفلسفة»، فرد بأن ليس هناك موت وإنما محاولات اغتيال. تُحشر عبارة «موت الفلسفة» عادة ضمن «موكب» من العبارات المماثلة، حيث يتم الحديث عن «موت الأدب» و«موت السينما» و«موت الأيديولوجيات». غير أن ما يبدو هو أن الفلسفة طال احتضارها. فهي ما فتئت تتلقى خبر إعلان موتها، غير أن هذا الإعلان يتخذ اليوم نبرة خاصة، وهو يأتي من جهة يبدو أن لها اليوم سلطة عليا، وأنها هي التي تبت في الأمور وترعى الحقيقة وتصنع الرأي. الخصم الأكبر للفلسفة اليوم ليس ما كان يوسم بالخطأ عندما كان يوكل إليها هي ما سمي زمنا طويلا «بحثا عن الحقيقة»، ولا هو حتى ما يسمى «أيديولوجية» على أساس أن مهمة الفلسفة هي فضح أوهام الأيديلوجية. **خصم الفلسفة اليوم هو البلاهات والترهات التي يصنعها «مجتمع الفرجة» ويحاول الإعلام بما يمتلكه من قوة جبارة أن يرسخها وينشرها ويكرسها.**

وربما كان هذا الأمر في حاجة إلى قليل من التوضيح. وما دمنا قد أشرنا إلى دولوز وموقفه من موت الفلسفة، لنتوقف قليلا عند ما يقوله عن دور الفلسفة والخصوم الذين واجهتهم عبر تاريخها. فقد سبق له، إرساءً للنهج الذي يمكن للفكر، أو لنقل على الأصح، الذى يتبقى للفكر أن ينهجه في عالمنا المعاصر، سبق له أن ميّز بين

أشكال متعددة من اللافكر، وبالتالي من المقاومات التي يمكن للفكر أن يتخذها، وللأدوار التي يتبقى للفلسفة أن تلعبها والآفاق التي تنفتح أمامها : ففي وقت اتخذ اللافكر اسم الخطأ، وكانت مهمة الفلسفة هي الحيلولة دون الوقوع في الأخطاء. من أجل ذلك كان الهوس الأساس للفكر هوسا معرفيا إبيستيمولوجيا، وكان على الفكر أن يستخلص القواعد التي تمكّنه، كما يقول أبو الفلسفة الحديثة : «أن يمتنع من أن يحسب صوابا ما ليس كذلك». عندما انتبه الفكر أن هذا التحصين المنهجي لن يمكّنه من تفادي الأوهام التي تعمل خفية، والتي تتمتع بقدرة على التستر والمقاومة، تسلح بالنقد لفضح هذه الأوهام، وتحديد شروط الصلاحية، أو كما قيل تحديد «مجال الاستخدام المشروع للعقل» (كانط). ابتداء من القرن التاسع عشر لن يكتفي الفكر لا بوضع قواعد لتوجيه العقل، ولا بتبيّن حدود الصلاحية، وإنما سيغدو مقاومة، ومقاومة تكافئ في عنادها لا صلابة الأخطاء، ولا قوة الأوهام ومكرها، وإنما ما يدعوه دولوز بعد نيتشه البلاهة والترهات.

بإمكاننا أن نتفهم ، والحالة هذه، دعوة من يدعون إلى نبذ الفلسفة وانسداد آفاقها، ولكن ليس كمقاومة تتعقب البلاهة وترصد «حماقات» مجتمع الفرجة، وإنما كأنساق تسعى لأن تسن للعلوم قواعد لعبتها، وتملي على الفرد قواعد سلوكه. مهمة أخرى لا يمكن للفلسفة أن تجد بديلا يقوم عوضها في القيام بها، وهي عملية الدفن ذاتها. ها نحن نلمس حيوية الفلسفة و«حياتها» حتى عند محاولة الحديث عن موتها ونهايتها. ذلك أننا سرعان ما نجد أنفسنا مضطرين، حتى عند لحظات الاحتضار الأخيرة، مضطرين إلى طرح مفهومات الموت والنهاية موضع سؤال، والتمييز بين البدايات والأصول، وبين التأريخي والتاريخي الأصيل. ذلك ما كان الفيلسوف الألماني م.هايدغر قد أكد عليه منذ بدايات القرن الماضي عندما أشار إلى أن تجاوز الفلسفة لا يمكن أن يتم إلا بإحياء ماضيها، وبدفنها من جديد. فنحن لا ينبغي أن نغفل أن في كلمة تجاوز dépassement هناك الماضي passé. «لن يكون بإمكاننا والحالة هذه، وكما يقول هو نفسه، لا أن نجتث شجرة الفلسفة ونقتلعها من جذورها، وإنما أن نقلّب الأساس ونفلح الأرض».

من هنا اتخذت كلمة «نهاية» عند الفيلسوف الألماني، وهو يعلن «نهاية الفلسفة لبداية الفكر»، اتخذت معنى غنيا، فهي نهاية حبلى بالأصول والأسس.

إنها عودة ورجوع . ذلك أن الأصل لا يكف عن الابتداء. والنهاية هي تحرير للفكر وعودة إلى ما اختزن فيه وادخر، عودة إلى هذا الذي لم ينفكّ عن الابتداء، هذا الذي يهيمن على التراث الفلسفي منذ بداياته. و«مصيبة» الفلسفة عند الفيلسوف الألماني، أو «لعنتها» على الأصح، هي كونها عائقَ ذاتها، فكأن حياتها رهينة بموتها والعكس. ذلك أن تاريخ الفلسفة، الذي لا يمكن للفكر أن يتجاوزه إلا بمحاورته، والذي هو الكفيل وحده بأن يمهّد لما لم يفكر فيه، يشكل في الوقت ذاته حاجزا دون ذلك. ومعنى ذلك أن كل انفتاح على آفاق مستقبلية لا بد وأن يقف عند هذه العوائق التي هي عوائق «داخلية» هذه المرة.

بهذه الكيفية ستغدو الفلسفة مقاومة للنماذج الثقافية التقليدية، وانفصالا عن الرؤى التي تسعى أن تكلس الماضي عندما تسجنه داخل قوالب جاهزة، وتحنطه بفعل تأويلات نهائية منغلقة على ذاتها. يقتضي ذلك بلورة فكر-مضاد يحدث شروخا في عالم ينحو نحو التنميط و«التبلّه». إنه يتطلب تعقّب أشكال البلاهة التي تتغلغل في يوميّنا، ساعيةً لأن تُقنعنا بأنها فكر، بل كل الفكر، فتجعلنا نحيا طبق ما تجري به الأمور وعلى شاكلتها، «تجعلنا أكثر محافظة من كل المحافظين» Con-formisme.

معنى ذلك أننا لا يمكننا اليوم أن نتحدث في الفلسفة وعن مستقبلها، من غير الحديث عن «مجتمع الفرجة» Société du spectacle الذي نحيا في أحضانه، حيث تشكل الصورة والإعلام و«المسْرحة» ركائزه الأساسية، وحيث تعمل الأيديولوجية على غير النحو الذي عملت به لحد الآن. يشكل الإعلام اليوم غذاءنا اليومي إلى حدّ أن بإمكاننا أن نتكلم عن« توتاليتارية الإعلام»، شريطة أن نعتبر أن التوتاليتارية أصبحت تعمل في عالم «الفرجة» على غير النحو الذي عملت به إلى حد الآن، إذ ليس وراءها اليوم نازي متشنج، ولا شيوعي متعصب، وإنما وراءها الإعلام بما يولّده من أفراد فقدوا القدرة على إدارك حقيقة التجربة الواقعية، أفراد لم يعد في إمكانهم أن يستشعروا حقيقة العالم الواقعي، ولا معنى ما يتم فيه، وغدوا عاجزين عن تحديد صحة الخطابات ودلالاتها، وأصبحوا مستعدين لأن يتقبلوا أيّ خطاب حول العالم، ويفوضوا أمرهم إلى من وما «يفكر» بدلهم. إنهم أفراد فقدوا القدرة على التفرقة والتمييز، فقدوا حسّ الاختلاف،

وصاروا يوحّدون ويسوون بين كل الأمور، يسوون بين الكل، صاروا «كليانيين» توتاليتاريين.

لا عجب إذاً أن تزداد الأفكار الجاهزة ذيوعا مع انتشار وسائط الإعلام وتقدّمها، وأن تعمل «الصورة» في مجتمع الفرجة، على مخاطبة ملكاتنا واستثمارها في غرس «البلاهات». على هذا النحو ستغدو الفلسفة، بما هي مواجهة لكل نزعة كليانية مواجهة للإعلام، وستسعى لتجاوز الإعلام كتقنية، محاولة استرجاع القدرة على التمييز، وإحياء حس الاختلاف وزرع الانفصال. **ذلك أن الفلسفة لا يمكن أن تنسج إلا على أرضية يطبعها الانفصال، أو على الأصحّ، إنها هي التي تقيم ذلك الانفصال.**

هذا ما أجمله البعض في مفهوم القطيعة، ومن غير أن نعود هنا لإحياء الجدال الذي تم حول هاته المسألة، لنكتف بالتأكيد بأن القطيعة من منظورنا هنا لا تعني انفصال حاضرٍ عن ماضٍ، ولا حتى حداثة عن تقليد، وإنما استنبات نموذج جديد يجُبُّ النماذجَ التي تقدّمته ويفتح الفلسفةَ على مستقبل مغاير. ولا حاجة إلى التأكيد، بطبيعة الحال، أن هذه القطيعة لن تتم دفعة واحدة وبشكل كلي، وأنها لا بد وأن تكون حركة لا متناهية تتم في مستوى كل قضية، بل كل مفهوم.

هاهنا يجد نداء نيتشه كل مبرراته عندما يدعونا إلى «إزعاج البلاهة ومقاومتها Nuire à la bêtise». لا يستعمل الفيلسوف الألماني عبارة «ضرورة القضاء عليها»، إدراكا منه صعوبة القضاء النهائي على البلاهة وكونها ما تنفك تدفع الإنسان الحديث إلى أن يَقُدّ نفسه وفق ما تجري به الأمور، ويسعى جهده أن «يجاريَها». إلا أن ما تجري عليه الأمور اليوم ربما أمر من الصعب ملاحقته. لكنّ بإمكاننا أن نتعقب مظاهره المختلفة، وهي مظاهر مغرقة في السلبية، وربما لم تعد التشخيصات التي كانت تحدّد معالمه حتى اليوم، لم تعد كافية للمّ شتاته ورصد آفاته. ولعل التعابير التي كانت تُعتمد لوصفه، مثل القلب الأيديلوجي والاستلاب الاقتصادي والفكري، لعلها لم تعد كافية للتعبير عنه. هذه الأشكال من التعابير كانت تكتفي بأن تُسْند إلى الفلسفة مهمة الفضح والنقد. لكن، لو أننا حددنا مهمة فلسفة المستقبلِ، استجابة لدعوة نيتشه، على أنها مقاومة للبلاهة، فإننا سرعان ما سنتبين أنه لا يكفينا تحصيل معارف تنهل من معين تواريخ الفلسفة في مختلف

أشكاله وحقبه. ذلك أننا لو أنطنا بالفلسفة أساسا مقاومة كل أشكال التخشب الفكري، فإننا ينبغي أن نسلم مع ذلك بأن التخشب لا يلحقنا فحسب من ترسيخ مقولاتنا في الماضي، ولا من ترديد بليد لمقولات «نستوردها»، وإنما أيضا مما نتشربه يوميا من أشكال اللافكر التي نتغذى عليها، والتي يعمل مجتمع الفرجة على تكريسها في أدمغتنا وترسيخها في تصرفاتنا.

اللِّباسُ والهُوِية

يسود الاعتقاد أن الملبس، مثل اللغة، محدِّد من محددات هوية حامله، لذا يعتبر دالا على مرتبتنا الاجتماعية وانتمائنا الطبقي، وعلامة على هويتنا (السياسية والثقافية والدينية) إن لم يكن جزءا منها.

***

لعل خير وسيلة لتبين هذه «الهوية» اللباسية، وربما لخلخلتها، هو الكشف عن حركة تكوُّنها. فأنجع وسيلة لتجاوز الميتافيزيقا وتفكيك ثنائياتها هي اقتحام أبواب التاريخ الذي يعلمنا، كما كتب فوكو، «أن وراء الأشياء شيئا آخر، لكنه ليس السرّ الجوهري الخالد للأشياء، بل سر كونها بدون سر جوهري، وكون هويتها قد أنشئت إنشاء». فلو استعنّا بمختبر التاريخ لتبيّن لنا أن لهويتنا اللباسية، شأن هوياتنا الأخرى، جذورا في التاريخ، وأنها تحولت بتحوله وتطورت بتطوره، وأنها لم تكن دوما على ما هي عليه، وأننا كنا من غير أن تكون.

***

لنأخذ مثالا على ذلك حالة قطر عربي، ولنتوقف عند بعض الملاحظات التي يجملها المؤرخ عبد الله العروي حول تطور اللباس في المغرب الأقصى. يلاحظ العروي أن اللباس المغربي تطوّر في انسجام مع التوجه السياسي للبلاد. فعندما كان المغرب منفتحا على التيارات الخارجية اتخذ اللباس طابعا متوسطيا فأندلسيا فعثمانيا. وعندما كانت البلاد تنغلق على نفسها، كان المغرب يفضل أن يلبس لباسا مميّزا. عند بداية القرن التاسع عشر أقر السلطان مولاي سليمان اللباس

الذي كان يعتقد أنه لباس النبي، معتقدا أن الاهتداء بالسنة النبوية ينبغي أن يشمل جميع مظاهر الحياة بما فيها الملبس. إلا أن بداية القرن العشرين عرفت في عهد السلطان عبد العزيز، وتحت تأثير الأتراك، إصلاحات محتشمة وتحولا في هذا المضمار. وعندما قامت الحركة الوطنية ضد الاستعمار اتخذ زعماؤها لباسا في البداية الجلبابَ الريفي، المائل إلى القصَر، إعجابا بثورة عبد الكريم الخطابي، إلا أنهم سرعان ما حولوه إلى جلباب بورجوازي ذي طابع حديث، وهو الجلباب المعروف اليوم الذي أشاعه الملك محمد الخامس، وهو الذي أخذ يُعرف باللباس «الوطني». وعلى رغم ذلك، فإن بعض قادة الحركة الوطنية أنفسهم، وخصوصا أولئك الذين تشربوا منهم الثقافة الغربية، لم يجدوا حرجا في أن يجلسوا أمام مائدة المفاوضات حول استقلال المغرب باللباس «الأوروبي». وهذه الازدواجية مازالت إلى اليوم تطبع اللباس المغربي على العموم. فأنت ترى الشخص نفسه يلبس اللباس «الوطني» في محافل بعينها تأكيدا لهويته الثقافية أو الدينية أو السياسية، ويلبس غيره في مناسبات أخرى.

***

يشير رولان بارط إلى ما يدعوه قانونا أثبته دارسو الفولكور، فحواه أن «كل منظومة لباس هي منظومة جهوية أو عالمية، وهي لا تكون أبدا منظومة قومية وطنية». لعل ما يعنيه صاحب «منظومة الموضة» هو أن اللباس لا يدل على انتماء بقدر ما يدل على تشيّع، وهو لا يحيل إلى هوية بقدر ما يردّ إلى اختلاف. فهو أساسا علامة تمْييز وتميّز.

***

معنى ذلك أن اللباس لا يردّ إلى أية هوية بما فيها الهوية الدينية. فهنا أيضا نلمس الطابع الجهوي الذي يشير إليه بارط. ذلك أن لا وجود للباس يحيل إلى ديانة بعينها، كل ما هناك ألبسة تحيل إلى تشيّع ديني. فليس هناك لَباس مسيحي، بل هناك لباس أورتودوكسي ولباس كاثوليكي وآخر بروتيستانتي..

***

رغم الوظيفة التمييزية التي يتحدد بها اللباس، فإن ميلا عارما أخذ يسود اليوم في اتجاه توحيد الملبس الذي أصبح ينحو نحو إلغاء الفروق حتى بين الجنسين. وما يسمى اليوم في بعض المجتمعات اللباس الرسمي، ليس إلا لباسا موحّدا يخضع لقاعدة تفرض فرضا تنزع عن الملبس خاصيته التمييزية وقوته التفاضلية، وتفقده وظيفته، فتجعله موحّد الشكل والمظهر uni-forme ليغدو أداة انسجام وتوحيد وتسوية.

* * *

وعلى رغم ذلك فاللباس يظل دوما حاملا لعلامات، هذه العلامات تشير إلى مهن وحِرف، كما قد ترد إلى أحوال نفسية واهتمامات عملية، بل إنها تحيل إلى مكانة ضِمن التّراتبية الاجتماعية، فتميز بين طبقات وأجيال.

* * *

لعل المجال الاجتماعي هو أوضح ميدان يتضح فيه الطابع التمييزي للّباس، فاللباس يميّز بين أجيال وبين فئات ومهن. وهنا نلمس تقسيما للعمل على مستوى الملبس موازيا لتقسيم العمل الاجتماعي إلى عمل فكري وآخر يدوي. وقد سبق لأمبرتو إيكو أن لاحظ أن من الملابس«ما يفرض عليك أن تعيش من أجل الخارج»، فيبعدك عن ذاتك، ومنها ما يعيدك إلى حياتك الباطنية. هناك ألبسة فضفاضة «تترك للجسد حرية الحركة»، وللفكر فرص العمل، وفي مقابلها ملابس «تلبس صاحبها»، وهي ملابس «عملية» كتلك التي يرتديها رجال المطافئ والجنود والرياضيون. يبين أمبرتو إيكو كم ناضل المفكرون الغربيون خلال قرون للتخلص من اللباس الضيق : «فبينما كان الجنود يعيشون خارجا مغلفين داخل لباسهم وأقنعتهم، فإن رجال الدين المسيحيين قد أبدعوا ملابس كانت تنسى الجسد وتترك له مجالا للحركة وفضاء للحرية».

* * *

وعلى رغم ذلك فإن هذه النظرة الوظيفية تظل محدودة عاجزة عن الاستيفاء بدلالات اللباس جميعها. فالنظرة إلى اللباس من حيث وظيفته كالقول، على سبيل

المثال، إنه كساء يحمي ضد تقلبات الطقس ولدغ الحيوانات ولسع الحشرات، لا تبدو مستوفية. فكما لاحظ أحد الدارسين، لو أننا حددنا اللباس على أنه ما يحمي من البرودة، فإن شعوب البحر الأبيض المتوسط ستظل عارية عشر شهور في السنة، هذا إن لم نذهب حتى القول إن الملابس بالأحرى هي التي تضعف من مقاومتنا، وتفقدنا القدرة على التأقلم مع الحرارة الطبيعية. وبالمثل إن نحن نظرنا إلى اللباس في وظيفته كوسيلة لستر الجسد دلالةً على الحشمة والوقار، فإننا نكون أكثر ميلا إلى تبسيط الأمور. ذلك أن اللباس يُظهر عندما يُخفي، وعندما يسترُ جوانبَ فلإبراز أخرى. فالستر غالبا ما يقترن بالعري، والحشمة بالإثارة، وغالبا ما يهدف التستر إلى إبراز مفاتن الجسد بكيفية غير مباشرة.

* * *

حتى إن لم نكتف بهذه النظرة الوظيفية، وذهبنا إلى القول مع هيجلٍ، إن اللباس هو «ما يصبح به الجسم دالا»، أي حاملا لعلامات، فإن ذلك يحتم علينا أن نعتبر أن هذه العلامات، تتحدد مثل علامات دوسوسور، في علائقها التفاضلية، من حيث تحكمها الفروق والاختلافات، أي أنها لا تجد مبررها أساسا في الطبيعة أو في العقل.

* * *

على هذا النحو نلاحظ أن اللباس أصبح يتحدد بعوامل تفوق المهنة والرتبة والجنس، ليتخذ دلالات سياسية، بل وأحيانا أنطلوجية تمس هويتنا وتحدد ذواتنا. فحتى «علمانية» الملبس ذاتها أخذت تتراجع ليعود للباس معنى يتجاوز السياسة والمجتمع، وليضع الإنسان، لا ضمن تراتبية اجتماعية فحسب، وإنما ضمن تدرّج كوسمولوجي ومقامات كونية.

في الحقّ في الاختِلاَف

لا شك أن القارئ خمن أن اقتراحي لهذا الموضوع هو محاولة للتأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، أي إقامة ما نقوله عنها على التحليل العقلاني الذي يسمح لنا أن نقيم ما نقوله عنها على أسس متينة فنقنع به أنفسنا وغيرنا أيا وأنّى كان. سيتم هذا التأسيس هنا عن طريق تناول مبدأ يعدّ وراء كل المطالب الأساسية التي تتصدر اليوم الخطاب العام، وأعني مطالب التعددية، والديمقراطية كنظام لتدبير التعدد، وحقوق الإنسان كشرط أساسي لشرعية أيّ نظام. كل من هذه المطالب يتأسس كما نعلم، على مبدأ «الحق في الاختلاف»، فما الذي نعنيه بهذا المبدأ ؟

محاولة للإجابة المقتضبة على هذا السؤال سنبدأ أولا بتحديد ما ليس اختلافا. وذلك بإثبات الفرق بين الاختلاف والتمايز، ذلك التمايز الذي قد يصبح تميّزا في بعض الأحيان. الاختلاف ليس مجرد التميّز. فبينما يضعنا الاختلاف أمام متخالفين مبعداً أحدهما عن الآخر، مقربا بينهما في الوقت ذاته، بينما يعرض علينا الاختلاف أشياء يتنوع وجودها ويتباين وقد اجتمعت في الحضور ذاته، فإن التميّز يعرضها أمامنا متباعدة منفصلة. في الاختلاف تمتد العناصر في خطّ أفقي متباينة متصالحة، وفي التميّز تنتظم وفق سلم عمودي متمايزة متفاضلة. الاختلاف ينخر الكائن ذاته ويصدع الهوية، أما التمايز فيتم بين هويات متباعدة، وكيانات منفصلة، بل كيانات متفاضلة.

لتوضيح مفهومه عن الاختلاف يبدأ هيغل باستبعاد موقف رائج يدعوه هو الموقفَ الساذج عن الاختلاف، أو الموقف الاختباري. يرى هذا الموقف أن الأشياء

المتباينة تختلف عن بعضها اختلافا بحيث لا يبالي أحدها بالآخر indifférentes ما دام كل منها مطابقا لذاته مكتفيا بها. ما «يقف» عنده الموقف الاختباري من الاختلاف هو التنوع، هو الأشياء من حيث إن بعضها يتميز عن الآخر. وإذا كان هذا الموقف يعرف الاختلاف كما يعرف التطابق، إلا أنه لا يبلغ معرفة الاختلاف الباطني أو الجوهري. يغدو الكائن هنا مجزءا إلى عناصر متعددة وأطراف مبعثرة خارج بعضها عن البعض. إن هذا الاختلاف لا يرقى حسب هيغل حتى إلى مستوى التعارض وبالأحرى التناقض.

ذلك أن التنوع والتبعثر لا ينتعش إلا إذا تلقت الأشياء التي تشكله السلب الذي هو سر الحركة التلقائية. والسلب لا يكون إلا بجرّ المخالف نحو آخره لا بإبعاده عنه. آنئذ يغدو الآخر ضروريا للذات، ولا يتحدد المخالف إلا بتعيينه الخاص بالنسبة للآخر، بالنسبة لآخره.

لهذا، فعلى رغم الرواج الكبير لمفهوم الاختلاف، لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن الأمر قد لا يتعلق، في غالب الأحيان، إلا بمفهوم التميز. وبعض دعاة الاختلاف لا يصدرون في الحقيقة إلا عن التسليم بتمايزات، أو تميّزات. وكل ما نسمعه عن «الحق في الاختلاف» و«اختلاف الجنسين»، وعن الاعتراف باختلاف الثقافات والحضارات والأجناس واللغات، قد لا يعدو عند البعض في الغالب إقرارا بالتمايز والتميز. إنها «تمايزات» تكون في أحسن الأحوال «اختلافات» أنثروبولوجية، وفي أغلبها «اختلافات» جغرافية، بل عرقية. أما الاختلاف فهو «مفهوم» أنطلوجي، وليس مجرد مفهوم أنثروبولوجي، وبالأولى جغرافي أو استراتيجي. إنه المفهوم الذي بفضله يتحدد الكائن كزمان وحركة، ويصبح بفضله التعدد «خاصية» الهوية، والانتقال والترحال «سمة» الذات، والانفتاح والتصدع «صفة» الوجود، والانفصال «سمة» الكائن.

هذه المفهومات : الحركة والترحال والانفتاح والانفصال والتعدد تدفع البعض عندنا إلى التخوف من ترديد شعار «الحق في الاختلاف» وذلك خوفا من تصدع الهويات. فهم يعترضون : إن «حق الاختلاف» إذا انشغل به أفراد من المثقفين، أو فئات في مجتمعات غربية، فلأن هذه الأخيرة قد حققت وحدتها القومية، واستقرت فيها مؤسسات الدولة الحديثة، ونما فيها المجتمع المدني القوي،

ومن هنا فإن «حق الاختلاف» إذا طرح فيها فإنه يكون مطلب أفراد أو جماعات هامشية، وهو لا يهدد وحدة وطن، ولا كيان أمة، ولا استقرار دولة. في حين أن الكيان القومي عندنا مازال شعارا تُعقد عليه الآمال، والمجتمع المدني ما زال ضعيفا بضعف الاقتصاد القومي، هذا فضلا عن استمرار الروح القبلية والعشائر الطائفية. ونتيجة لذلك، فالدعوة إلى «حق الاختلاف» قد لا تعمل في النهاية إلا على مزيد من التفكك والتشتيت.

لا يمكن الردّ على هذه التخوفات، التي قد تبدو مشروعة في نظر البعض، إلا بالوقوف عند مفهوم «التعدد» ومحاولة تأسيسه هو كذلك تأسيسا فلسفيا. لا يسمح المقام بالتوقّف الطّويلِ عند أصول المفهومِ وإقامة جنيالوجياه، فلنقل بسرعة إن المدّ الفلسفي الذي طوّر هذا المفهوم هو المد التّجريبي، وخصوصاً عند الفيلسوف دافيد هيوم (D. Hume)، كما أوضح ذلك جيل دولوز (G. Deleuze) في كتابه الأساس «التجريبية والذاتية». ليس من المناسب استعراض تحليلات دولوز، ويكفي أن نستخلص خلاصاته التي تهمّنا هنا.

الكائنات في المنظور التّجريبي(empiricisme) علائق و«بيْنيات» لا تحيل إلى أطرافها المكوّنة. فالوجود الفعليّ هو للروابط، وهو ما كان الفيلسوف الفرنسي جان فال (J. Wahl) يعبر عنه بقوله : «الوجود للمعيات(et) وليس للماهيات (est).» العلاقة هي الأصل في الذّات، وليس العكس. العلائق هي ما يُوَلّد العناصر، وليست هي ما يتولّد بيْن العناصر. هناك أوْلوية للعلاقة والبيْنيات على الأطراف والحدود. فلا شيء يتحقق بذاته، كل عنصر يتولّد عما يتجاوزه. ولا وجود لكل موحّد. كل ما يوجد هو الإنفتاح اللانهائي وحركة التّداخل والتعدّد التي لا تنقطع. هاهنا يغدو الكائن ترابطاً ظرفياً حركياً لا يخضع لأيّ مبدأ قار، وتصبح الوحدة مفهوماً ثانوياً، أعني يأتي ثانية، ما دامت توليفاً بين أطراف. لن يعود الاختيار مطروحاً بين الوحدة ونفيها، وإنما بين وحدة مفتوحة على إمكانات متعدّدة، وأخرى محدّدة تحديداً أزلياً. ستغدو الوحدة هنا جمعاً يقال على المفرد. إنّها، على حدّ قول دولوز، «تركيب جغرافي، وليست نشأة تاريخية.»

لن تعود المسألة الأساسية إذاً تحرير المتعدّد، وإنما توجيه الفكر نحو مفهوم متجدّد للواحد. كما لن يعود التعدّد هو ما يقابل الوحدة، وإنما ما يقابل الكثرة

Pluralité / Diversité. الكثرة تقوم على مفهوم الوحَدة الحسابي وتنحل إلى «تعداد»، إنها كثرة من الوحَدات، أما التعددية فهي تروم خلخلة مفهوم الوحْدة ذاته، وتفكيك الثنائي وحدة/تعدد. الكثرة كثرة «خارجية»، أما التعددية فتقيم «داخل» الوحْدة، كي تجعل الاتصال ينطوي على انفصال، والوحدة تشمل حركة تضمّ أطرافاً. فليست علاقة الوحْدة بالتعدد كعلاقة الكلّ بالأجزاء، أو المجموع بمكوّناته، وإنما هي كعلاقة الهوية بالاختلاف. ليست التعددية والحالة هذه هي كثرة الوحدات، وإنما هي تعدّد الاختلافات. وبهذا تصير الوحدة من الحيوية بحيث تستطيع أن تستوعب التعدّد، ويصبح التعدّد مفهوماً باطنياً « يصدّع الوحدة ويضمّ أطرافها».

التعددية التي يتخوف منها الرافضون لمبدأ «الحق في الاختلاف» والتي تنتهي في زعمهم إلى الفوضى الاجتماعية والبلبلة الذهنية لا تنفصل عن مفهوم الوحدة : إنها تحاول أن تقيم وحدات أخرى إلى جانب الوحدة، فتضيف أحزابا إلى الحزب، وآراء إلى الرأي. لا تروم التعددية هنا خلخلة مفهوم الوحدة، وإنما إقامة وحدات أخرى إلى جانب الوحدة القائمة. التعددية بهذا المعنى تعداد، إنها مفهوم حسابي «عددي» يجعل الوحدة كثرة. ومعروف أن توليد العدد في الحساب يقوم على إضافة «وحدة» إلى العدد الذي يتقدمه. وراء هذا المفهوم عن التعددية تكمن الوحدة وفي النهاية، نكون أمام مفهوم واحد سميناه تعددا أم وحدة.

ما يميز هذا الموقف إذاً هو الاعتقاد بأن كل كثرة تعدد، وكل توالد عشوائي حيوية وديناميكية، هذا في حين أن توالد الحزب، على سبيل المثال، لا يكون مبررا إلا إذا عجز بالفعل عن تصريف ديناميكيته الداخلية. وحينئذ، وحينئذ فحسب، يكون «انفجاره» مبررا، وهو يكون وليد حيوية بنيوية. أما إن نتج الانشقاق عن خصام بين زعامات وتنازع حول مصالح فردية شخصية فإن التوالد يكون وليد أسباب سيكو- أخلاقية، والتعدد المتولد عنها تعدد وهمي، وهو بالأولى تعداد رياضي نهايته القصوى ظهور عدد من الأحزاب والفرق بقدر ما هناك من أفراد ينضوون تحت الحزب- الأب : وهنا لا فرق بين التشرذم والتعدد. ذلك أن المهم ليس تكاثر الأحزاب وتوالدها، المهم هو أن يكون الحزب من الحيوية بحيث يستطيع أن يستوعب تعدد الأصوات والرؤى. فالتعددية، مثلها مثل مفهوم الاختلاف،

مفهوم باطني وليس مفهوما خارجيا. قوة الحزب وتعدديته هو أن يمكنك أن تقيم «فيه» مخالفا لا خارجه وبجانبه متميزا. فكأن التعدد يقوم على مفهوم الوحدة لا الكثرة، إلا أن تلك الوحدة ليست وحدة متطابقة تحكمها المطابقة والهوية، وإنما وحدة يطبعها الاختلاف. والاختلاف، كما أتينا على القول، ليس علاقة خارجية بين طرفين، وإنما علاقة تجر طرفا إلى الآخر بفعل التباعد بينهما.

على هذا النحو يغدو الشعاران: شعار التعددية وشعار «الحق في الاختلاف» وجهين لأمر واحد يجعل الكثرة حاصل ضرب لا ناتج جمع وضم. وحاصل الضرب في مجال الحساب، كما نعلم يكون بين «عوامل فعالة facteurs»، أما الجمع والضّم فلا يكون إلا بين «عناصر» Eléments.

ها نحن نرى أن الرد على المعترضين على «حق الاختلاف» والمتخوفين من نتائجه لن يتحقق بالقفز على الواقع التعددي باسم وحدة أيديولوجية، أو بانعزال كل طائفة دينية أو إثنية أو ثقافية باسم خصوصيتها المطلقة، وإنما بإعادة النظر في مفهوم «التعدد» ذاته، وفي دلالة «الاختلاف». آنئذ يغدو الاختلاف أساسا لتعددية لا تعني الشتات والتشتت، ولا عودة إلى طائفية أو قبلية، بل تكون نظاما لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح، تتعاقد أطرافه حول مؤسسات بناء على وفاق عام متجدد بالوسائل الديمقراطية، من حيث إن الديمقراطية ليست إلا تدبيرا للتعددية عن طريق مؤسسات قائمة على رباط المواطنة، ذلك الرباط الذي هو القاسم المشترك بين العناصر المتعددة والمؤلّفة للوفاق العام. وبهذا المعنى تكون «التعددية» إطارا سياسيا واجتماعيا متقدما بالقياس إلى المفهوم التبسيطي الاختزالي لـ«الوحدة»، ويغدو مبدأ «الحق في الاختلاف» هو الخلفية الأساس التي يستند إليها مطلب التعددية، ومطلب الديمقراطية، ومطلب حقوق الإنسان.

الخِفّةُ والثّقل

تعودنا أن نميز بين المادة الثقيلة الوازنة من جهة، وبين الخفة من جهة أخرى. تعودنا المقابلة بين الخفة وبين المادية بدعوى أن الخفة لامادية، أو على الأقل كونها تسعى إلى التخلص من كل مادية و«تتخفف» منها.

***

حينما أراد المهندسون المعماريون لبناياتهم أن تبدو خفيفة «كأنها لا تنجذب نحو الأرض»، ولا تخضع لقوة الثقالة التي تجره ا«من الأعلى نحو الأسفل»، استعاضوا عن الطين والأحجار بما يبدو من المواد أقل وزنا وأكثر شفافية، بما يبدو أقل مادية.

***

في «هندسة من زجاج» كتب بول شيربارط أنه لجأ إلى استعمال الزجاج «كي ينزع عن الهندسة المعمارية كل مادية».

***

ضد هذه الخفة البصرية والهندسية التي تنطلق من الثنائي الميتافيزيقي ثقيل/خفيف فتكرسه، كان نيتشهقد حاول تفكيك هذا الثنائي، أي جرّ كل طرف من طرفيه نحو الآخر بإبعاده عنه، كي يبين أن بإمكاننا أن نتحدث عن مادية خفيفة، وعن شفافية وازنة.

***

عندما سعى نيتشه إلى أن يعلمنا، على لسان زارادوشترا أن نسمي الأرض «الخفيفةَ»، «عديمةَ الوزن»، فإنه لم يكن يقصد إلا أمرا واحدا، وهو أن يشير أن بإمكاننا أن نطأ الأرض من غير أن نرزح تحت الأثقال، وأن نتحرر من الثقل من غير أن نعلو فوق، وأن ننفصل عن التقليد من غير أن نحلق بعيدا.

* * *

غير أن أرض نيتشه «الخفيفة» ليست هي الأرض التي تتجذر فيها «أشجارنا»، وتنغرس عاداتنا، وتتأصل هوياتنا. إنها، بتعبير ج.دولوز، أرض«نزعت عن أرضيتها»، إنها حركة اللاتوطن، «صيرورة خالصة لا تخضع لمعيار، صيرورة حمقاء لا تعرف التوقف».

* * *

هي أرض خفيفة لأنها الفضاء الذي لا نكفّ فيه عن الحركة والرقص والتحليق.

* * *

لا عجب أن ينادي زارادوشترا : «على كل شيء أن يصبح خفيفا، وعلى كل جسم أن يغدو راقصا، وعلى كل فكر أن يطير».

* * *

بول فاليري : «عليك أن تكون خفيفا مثل الطائر، لا مثل الريشة».

* * *

ما يقصده نيتشه بنداء زارادوشترا هو انتقاد المفهوم الذي يقرن الخفة باللامادية ليعيب عليه فهمه السّكوني للخفة، إذ إن هذه «الخفة»، رغم ما تدعيه من لامادية، فإنها لا تقوى على حراك، إنها لا تطفو ولا تطير، وحتى إن كانت من أقل المواد وزنا وثقالة، فهي ربما لا تعمل سوى أن تسجن نفسها في قفص من زجاج، فتلتصق بالمكان وتنشد إليه فلا تقوى على الانفصال.

* * *

لا تُستمد خفة الجسم من المادة التي يتكون منها، وإنما من قدرتها على تخطي الحدود.

* * *

التخطي لا يعني انفصالا نهائيا عن الأرض، وفقدانا تاما لكل وزن، وتخففا مطلقا من الثقالة، إذ لا خفة من غير ثقل.

* * *

عيب الانفصال هو أن يغدو مرغوبا لذاته. فليس الانفصال قطيعة تجب كل ماقبلها، بل إن الانفصال هو اتصال لا ينفك يسعى لأن يتحرر و«يتخفف».

* * *

كتب نيتشه : «علينا ألا ننشدَّ انشدادا إلى انفصالنا، أي إلى ذلك الحنين إلى البعيد الذي هو حنين الطائر الذي لا ينفك يحلق عاليا كي يرى الفضاء يتسع تحت جناحيه. ذاك هو الخطر الذي يتهدد الطائر».

* * *

لا يتعلق الأمر إذاً بتطهير الخفة من كل مادية، ولا بتخليصها التامّ من كل ثقل، وإنما بتغيير مفهومنا عن المكان، وتخلّصنا من مفهوم يحدّد الثقالة في علاقتها بنظرة عمودية «تنزل من الأعلى نحو الأسفل».

* * *

كأن الأمر يتعلق بالتحرر من كل انشداد إلى المكان، وكل ارتباط بمرجعيات قارة، وكل انغراس في أرض ثقيلة. لكنه يتعلق كذلك بعدم الهروب خارجا والتحليق بعيدا. ولن يعود «التخفّف» في هذه الحال هروبا من المادية نحو اللامادة، وإنما تحريرا للفضاء الأفقي، وإثراء للاتجاهات وتنويعا للمراكز.

* * *

الخفة قدرة على الترحال وعلى تنويع المنظورات، وتغيير الوجهات، والانفتاح على الآفاق الرحبة، «قدرة على الطيران مثل الطائر، وليس مثل الريشة».

بمناسبة مرور نصف قرن على أحداث 1968 :

هل أصبح «مايو 68» مجرد ذكرى ؟

خصصت صحف ومجلات فرنسية كثيرا من أعدادها لتخليد الذكرى الخمسينية لأحداث مايو 68. ما يستخلصه المطّلع على معظم تلك الأعداد هو أن جلّ من كتبوا فيها يقرون أنهم لم يعودوا يلمسون أثرا كبيرا لما سمّي «فكر 68» سواء عند الساسة وعند الطلاب والنقابيين، أو حتى في الإنتاج الفكري والكتابة الأدبية.

قد يُردّ على ذلك بأن فرنسا على الخصوص ما تفتأ تعرف غليانا في شوارع مدنها، وها هي الآن إضرابات عمال السكك الحديدية وحركة النقل تضم معظم النقابات العمالية، هذا فضلا عن التوترات الدائمة التي لا تبارح الأحياء المُهمّشة. إلا أن هذه التمرّدات لا ترقى، على ما يبدو، إلى ما عرفته أحداث الـ 68 . لتبيّن ذلك، علينا أوّلا وقبل كل شيء، أن نتذكر أبعاد تلك الأحداث وما صاحبها من تقلبات وما واكبها من ثورة فكرية شديدة العمق.

فقد كانت أحداث مايو 68 هزة اجتماعية وسياسية وثقافية عميقة ولم تكن مجرد مطالب نقابية، لم تكن مجرد تعبير عن تخوف الفرد وعدم طمأنينته على مستقبله، لم تكن مجرد احتجاجات على صعوبات التنقل وعدم توفر لوازم العيش الكريم، كما أنها لم تكن مجرد شغب وإحراق وتكسير، وإنما كانت«ثورة» لها مفكروها وزعماؤها ورموزها. من ورائها كان هناك فكر متكامل هو ما دُعي فيما بعد «فكر68». هذا الفكر كان إعادة نظر عميقة في ثوابت عاشت عليها أجيال سابقة: كان إعادة نظر في مفهوم الثورة ذاته، في مفهوم السلطة، في مفهوم المثقف، في مفهوم الجامعة، في منطق التاريخ، في النظرية، في المجتمع، في الأسرة، في المدرسة، في السجن، في الجنس، في الجسد...

لماذا إذاً لم تمتد حتى الآن آثار هذه التحولات العميقة؟ بل لماذا نلحظ نوعا من التنكّر، بل وحتى إلقاء اللوم وتحميل مسؤولية ما آلت إليه الأمور إلى «فكر68» نفسه الذي قيل إنه خلخل ثوابت فرنسا وقوّض أركانها من غير بناء بديل؟

لعل أوّل ما ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار، جوابا عن هذه الأسئلة، هو أن ما يفصل الجيل الذي نعايشه عن جيل ستينات القرن الماضي هو ثورة أخرى وفكر آخر لا يمتّ بصلة لفكر 68. تلك هي الثورة الإعلامية التي لم تكتف بتغيير وسائط الاتصال، وإنما غيرت طبيعة التواصل وأغرقت المتلقين في عوالم افتراضية، فنسجت شبكة مغايرة من العلائق، وبدّلت طبيعة الاحتجاج، وحولت أساليب صناعة الآراء، فغيرت طبيعة العمل الفكري وخلخلت مكانة المثقف، بل غيرت وظيفته.

لذا فإن نحن تساءلنا: من هم المفكرون الحاليون الذين يمكن أن يرقوا إلى مستوى من كانوا وراء «فكر68» ؟ لن نجد إلا هذا الجواب : هناك بالفعل أسماء فكرية جديدة تملأ الساحة الثقافية، لكنها أسماء تحتل شاشات التلفيزيونات أكثر مما تتربع على كراسي الجامعات. إنها «نجوم» جديدة يصنعها الإعلام وتعمل مواقع التواصل الاجتماعي على نشر أفكارها وترسيخ صورها، وتكريس آرائها، وهي غالبا ما تكتفي بردود أفعال فكرية تتقلب مع تبدل الأحوال وتنوع المتلقين.

هذا التقلّب ينعكس بطبيعة الحال على الحياة الفكرية والأدبية، وسرعان ما نجد أنفسنا أبعد ما نكون عن مكتسبات «فكر 68» فنتناسى ما قيل عن السلطة والمعرفة، وما قيل عن الهوية والاختلاف، وما قيل عن الرغبة والجسد، عن الأسطورة والواقع، وعن الرمزي والخيالي، عن التاريخ والتاريخي الأصيل، وعن الذات والآخر، كي نعود إلى اجترار مفهومات تقليدية عن الهوية وعن الآخر وعن الزمان التاريخي ...

هذه المفهومات هي ما لا يكف «نجوم» الثقافة اليوم يكرسونها ويرددونها على مسامعنا بحيث لا نكاد نفرق بينهم وبين دعاة أقصى اليمين في بعض الأحيان. قد يقال إنهم لا يعملون إلا على الاستجابة لواقع جديد تبدلت فيه الأمور وتغيرت الأحوال، فظهر متلقون جدد لم يعودوا يشبهون في شيء جيل 68، وإنما أصبحوا جيلا من الشباب لا يريد أن يحوّل العالم ويغيّر ثوابته ويهز أركانه. كان جيل مايو 68 يرفع شعار «نقد المجتمع الاستهلاكي»، أما هذا الجيل، الذي يفصله نصف قرن عن سابقه فيُشد شدّا إلى ما تعرضه عليه الإعلانات، بحيث لا يعود يرغب إلا في أن يستمتع ويستهلك وينغمس في العالم كي «ينال نصيبه من الدنيا».

زدني لايْكات «Like-moi»

يقيس معظم الذين كتبوا عن ظاهرة السّيلْفي عملية «التصوير الذاتي» هذه على الكوجيطو الديكارتي «أفكر، فأنا موجود Je pense ،donc je suis» فيقولون: «Je pose, donc je suis»، أو يقولون «Je selfie, donc je suis»، إيمانا منهم أن هذه العملية تردّ إلى الذات وتحيل إلى الأنا على نحو ما يفعل الكوجيطو. فهل إنجاز صورة شخصية ووضعها في القنوات الاجتماعية في انتظار ما ستحصده من لايكات يؤدي إلى تغيير العلاقة مع الذات، وبشكل أدق، إلى انبجاس الأنا ؟ أم أن التغيير يتم عند العلاقة بالآخر ؟ بعبارة أخرى هل «التصوير الذاتي» طريق إلى الوعي بالذات، وفي هذه الحال ما طبيعة هذه الذاتية المحال إليها ؟ أم أن المستهدف الأساس في هذه العملية هو الآخر والآخر بالدرجة الأولى ؟ مجمل القول : هل السّيلفي وسيلة تعرٌّف أم أداة اعتراف؟

قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال، لنحاول أن نتوقف عند هذه العملية لتحديد طبيعتها. فما الذي يميّزها أولا وقبل كل شيء عن عمليات التصوير العادي ؟ لعل أهم ميزاتها هو أن العين التي وراء الكاميرا لا تكون في هذه الحال عينَ آخر ولا حتى عينَ الكاميرا، وإنما هي عيني أنا. أنا أنظر إلى أنا. نكون هنا أمام كاميرا–مرآة تجمع بين مفعولات التصوير ومفعولات التملّي في المرآة.

غير أن عملية التصوير ليست هنا مثل تلك التي آخذ عن طريقها صورا عن المناظر التي أتملاّها، والمآثر التي أزورها. فالمآثر هنا لا قيمة لها من دوني. عندما ألتقط الصورة وخلفي معْلمة تاريخية، فإن المستوى الثاني للصورة يستمد معناه وقيمته من الأول وليس العكس. لن تتخذ المآثر معناها الجديد المنتعش إلا من

نظرتي أنا إليها ومثولي إلى جانبها. إنها لن تُعرَض بالصورة التي طالما عُرضت بها، وإنما ستُعرض بمعيتي، ستُلتقط وأنا بجانبها.

قد نستعيض عن المآثر بشخصيات عمومية، في هذه الحال لا نأخذ السيلفي مع أيّ كان وكيفما اتفق، وإنما نحرص على أن تضفي علينا شخصية الآخر حلة جديدة، وترفع من قيمتنا. فأنا سيعترف بي وسـ«أوجد» بما أخالط من مشاهير،سأستمد شهرتي ممن آخذ معه السيلفي، سأستمدها من «سَلِيفَيّ» عملا بما يقوله المثل المغربي: «مع من شفتك، مع من شبهتك» .

ومع ذلك فأنا لا أتماهى مع «سَلِيفيّ»، ما دمت سأستعيض عنه في أقرب فرصة سانحة كي أبدّل صوَري وأنعش وجودي وأجدد أنَواتي. فلا رباط حقيقيا يشدّني إلى النجم السينمائي أو الرياضي الذي آخذ معه الصورة، وربما أنا لم أطلع قطّ على مؤلفات هذا الكاتب الذائع الصيت الذي ألتقط صورة إلى جانبه، وهو لا يعرفني من دون شك، وربما لا يعرف حتى اسمي، أما أنا فـ«أعرفه» لا بما هو إنسان، وربما حتى بما هو كاتب، وإنما بما هو علَم مشهور يعرف اسمه الجميع، وهذا بالضبط ما يهمّني. أعرف أنه مشهور الاسم، وسأستمد شهرتي من شهرة اسمه.

ثم إن هذه الصورة التي سألتقطها لن تخلد لتؤثث خزانة ذكرياتي، لن أحتفظ بها كذكرى، وإنما سأسارع لأرمي بها في الشبكة كي يراني الآخرون كما أودّ أن أُراني. فالسيلفي لا يوجد ليخلّد ذكريات ويجعل اللحظة خلودا، وإنما لكي ينتشر عبر الشبكة ويحصد عددا كبيرا من اللايكات.

السيلفي يتجه نحو عين الآخر ونظرته. لا ينبغي أن ننسى قولة بورخيص: «لكي نوجد ينبغي أن نُرى»، «وجودي هو أن أكون محط نظر»، أوجد بقدر ما يراني الآخرون.

السيلفي استراتيجية تواصلية ترمي إلى تعويض نقص التحقق الفعلي وفقدان الواقعية الذي تعاني منه الذات الفعلية، فعوضا عن مرحلة المرآة التي يتحدث عنها لاكان والتي تكشف عن الذات الواقعية، فإن «مرحلة» السيلفي لا تكشف إلا ذاتا افتراضية. أو لنقل إن ما تكشف عنه «مرحلة» السيلفي هو تشكل صيغة أخرى من الذاتية المختلطة. وهي ذاتية يصعب عليها أن تثبت

ذاتها، فتظل تتأرجح بين الواقعي والافتراضي. فليس الفرد هنا هو ذاتَه من خلال وعيه بوجوده ككائن مفكر يحس ويشك ويتذكر ويتخيل... بل هو كذلك من خلال مجموع صوره المودعة في الفضاء الافتراضي.

نحن إذاً أمام ذاتية من غير ذات، أمام كوجيطو الـ self، كوجيطو الهو المجهول. فبينما يجعل الكوجيطو الديكارتي الذات مصدرا للمعنى فيقيم أنا مؤسسة للوجود، فإن أنا السيلفي سيستمد معناه وقيمته من الآخر بما سيُسجّله من اللايكات والاعترافات. فالسيلفي ليس كوجيطو، وهو لا يستهدف الوعي بالأنا والتعرّف على الذات، وإنما لا يرمي إلا إلى انتزاع اعتراف الآخر.

كان جاك لاكان قد انتقد كوجيطو مؤسس الفلسفة الحديثة فوضع مكانه ما يمكن أن ندعوه كوجيطو الفكر المعاصر الذي يرصد الأنا في انفلاتها ويتعقبها عند غياباتها وعدم حضورها أمام ذاتها، فكتب : «أوجد حيث لا أفكر، وأفكر حيث لا أوجد». وربما نستطيع أن ننقل هنا هذا الانفلات، كي لا نقول الجرح، الذي تعانيه الأنا المعاصرة في كوجيطوها للتعبير عما يعتري الذات عندما يقذف بها السيلفي في العالم الافتراضي فنقول: «لا أوجد لا حيث أفكر، ولا حيث لا أفكر، لا أوجد إلا في الشبكة حيث أتغذى على لايْكاتي».

نحوَ نموذُج ثقَافِي مغايِر..

«عالم قديم يموت، وعالم جديد تأخر في الظهور، وفي خضم هذا النور الغامض ينبعث ما يرعب»

أنطونيو غرامشي

«إذا كنا نشعر أن وضع الفكر اليوم ليس على ما يرام، فذلك عائد إلى أننا، وتحت مسمى الحداثة، ارتددنا إلى التجريدات، وعدنا من جديد، إلى طرح سؤال الأصول وما يشابهه، وبالتالي انسدّ، بفعل ذلك، أفق التحليلات التي كانت تعتمد مفاهيم الحركة والاندفاع. إننا نحيا فترة ضحلة جدا، نحيا مرحلة رجعية، هذا على الرغم من أننا كنا قد اعتقدنا لفترة أن الفلسفة قطعت مع نقاش الأصول. في فترة القطع هذه توارت أسئلة الأصول والوصول، إذ إنه قد بدا أن ما يهم هو بالأولى سؤال : ما الذي يحصل «بين بين»؟»

جيل دولوز

1 - تحولات

حتى وقت غير بعيد، ورغم أننا كنا لا ننفك ننفتح على «الآخر» بمختلف التسميات التي أطلقت عليه، فإننا سرعان ما كنا نعود إلى ذواتنا، ونركن إلى «خصوصيتنا»، فلم نكن نرى عيبا ولا صعوبة في التساؤل عما يميّزنا ويحدّدنا، عمّا ومن يطابقنا، ما ومن يخالفنا. كنّا نحدّد ذواتنا، فرديا وقوميا، داخل عالم محدَّد المعالم، فنبحث عن مكان في رقعة مرسومة مبوّبة، رقعة «معقولة» لم يكن من المتعذر علينا أن نتخذ مكاننا فيها، فكنّا شرقَ غربٍ أو جنوبَ شمالٍ أو ثالثَ

اثنين، أما اليوم فإن هذا النوع من الفصل السياسي والحضاري والثقافي غدا من قبيل المتعذرات، أو، على الأقل، أصبح من الصعوبة بمكان، حيث صرنا نشعر أننا نتساءل عن الحدود في عالم بلا حدود، ونبحث عن مرجعية في فضاء بلا مرجعيات، وعن لون خاص في عالم بلا ألوان. ولست أعني هنا فحسب الألوان الجغرافية والتجارية والسياسية، وإنما أساساً الألوان الثقافية والفكرية.

ذلك أن ما يميّز عالم اليوم، أي العالم وقد اكتسحته التقنية والإعلام، هو غياب الاختلاف، وسيادة التبسيط والأحادية والتنميط الثقافي على الخصوص. كتب ميلان كونديرا في فن الرواية : «تعمل وسائل الإعلام في خدمة توحيد تاريخ الكرة الأرضية، فهي تضخّم وتوجّه عملية التقليص، إنها توزّع في العالم كله التبسيطات نفسها والصيغ الجاهزة التي يمكن أن يقبلها مجموع البشرية، ولا يهمّ أن تعلن مختلف المصالح السياسية عن ذاتها في مختلف وسائلها، فوراء هذا الاختلاف السطحي تسود روح مشتركة. يكفي تصفّح الأسبوعيات السياسية الأمريكية والأوروبية، سواء أسبوعيات اليسار أو أسبوعيات اليمين، من التايم إلى شبيغل : فهي تملك جميعها الرؤية عن الحياة ذاتها، وهي رؤية تنعكس من خلال السلّم الذي تنتظم المواد المنشورة فيها بموجبه، في الأبواب ذاتها، في الصيغ الصحفية عينها، المفردات نفسها، الأسلوب ذاته، الأذواق الفنية عينها، وجميعها في نفس مراتبية ما تجده هاما أو ما تجده عديم الأهمية. هذه الروح المشتركة هي روح عصرنا».

لقد أصبحنا ننهل من ثقافة جارية نحو التوحيد : نتغذى الغذاء ذاته، ونرى الصورة عينها، وننفعل الانفعال نفسه. أصبحنا موحّدي المظاهر والأذواق والإحساسات والانفعالات. ولا يمكن أن نستثني جهة أو بلداً يكون موجها للّعبة متحكما فيها، واعيا بخفاياها، حائكا لخيوطها، فكلنا في النمطية الثقافية سواء.

قد يُقال إن هذه الوحدة الظاهرة تُخفي من ورائها تعدّدا متسترا واختلافا دفينا، بله غليانا وصراعا صامتين. وعلى أيّ حال، فيبدو أن هذا الصراع «الصامت»، لم يعد أساساً صراعا بين معسكرات سياسية ولا بين مناطق جغرافية، وبالأولى فهو ليس صراعا بين «آلهة الخير» و«شياطين الشر»، وليس حتى صراعا بين داخل وخارج، وإنما هو صراع بين ثقافتين قد تتجسدان في الموطن الواحد، بل وعند الفرد

الواحد : ثقافة تتغذى على النماذج التقليدية وأخرى تريد أن تبني نموذجا مغايرا. ذلك أن مواجهة الآخر غدت اليوم أساسا مواجهة مع الذات، لأن مظاهر الجدة تتخذ اليوم طابعا عضويا يرغم الفكر على ألا ينفك عن الانسلاخ عن النماذج البالية.

ذلك أن سيادة التنميط والأحادية جعلت الفكر اليوم، ولأول مرة في التاريخ، فكرا كوكبيا كونيا، وهذا ليس لافتراض كونية ميتافيزيقية وفكر شمولي، وإنما للتغير الذي لحق الوجود بفضل اكتساح التقنية فأصاب، تبعا لذلك، مفهوم العالم. فما يطبع عالم اليوم هو انتشار موحّد لنماذج التنمية والمخطّطات، وتطوّر متواصل لأدوات التواصل، وفرض لمفهوم جديد عن الزمان، وكل هذا لم يعد يخص منطقة من مناطق العالم دون أخرى. فالكونية لا هوية لها، بل إنها هي التي تحدّد اليوم كل هوية. على هذا النحو يغدو الانخراط فيها أو عدم الانخراط ليس وليد قرار إرادي يتخذه فاعل سيكولوجي أو هوية ثقافية، وإنما هو قدر تاريخي يرمي بإنسان اليوم في الكون، وبالفكر في الكونية.

يتعذر علينا، والحالة هذه، أن نعمل، على غرار ما كنا نفعل، على التمييز بين خصوصية تحن إلى العالمية وأخرى تهابها أو ترفضها. بل إن ما دأبنا على التمييز بينه من أصالة ومعاصرة ربما حتى هو نفسه قد أخذ يفقد كل معنى، إذ يظهر أن كل أصالة لا يمكنها اليوم أن تكون إلا كيفية من كيفيات المعاصرة. وربما غدا من المتعذر حتى تمييز الأصيل عن غير الأصيل بإطلاق، فكل ما هناك هو كيفيات أصيلة للمساهمة في الكونية والمشاركة في العالمية. إلا أن أصالة هاته الكيفيات لا تُستمد من تجذر زمني وتعلق بنماذج «عريقة»، بل هي كيفيات أصلية لأنها تسعى نحو خلق شبكات مقاومة تحاول التخلص من النماذج التقليدية والانفلات من التنميط، سعيا وراء خلق الفروق وإثباتا للاختلاف.

2 – نحو نموذج ثقافي جديد

هذا الانفلات من التنميط يستلزم بناء نموذج ثقافي جديد، ونسْجَ شبكات مقاومة تعلنها حربا شعواء على التنميط والأحادية. وهذه الشبكات هي النسيج الذي يمكن للمثقف اليوم أن ينصهر فيه تحرّرا من النموذج التقليدي الذي كانت

التيارات الماركسية بمختلف لويناتها قد رسمت معالمه الكبرى، حيث جعلت الصراع يدور بين «أصحاب اليمين» و«أصحاب الشمال»، وحيث حددت المقاومة على أنها بالأساس صراع بين قوى متضادة، وحيث نظرت إلى الفكر باعتباره «انعكاسا» لبنيات، و«تعبيرا» عن تلك القوى المتصارعة، وإلى المقاومات باعتبارها انضواء للفكر وانخراطا له دفاعا عن مصالح الفئات المتضاربة.

في هذا السياق ترعرعت نظريات عن المثقف كنظرية المثقف الواعي بحركة التاريخ المدافع عن المصالح الطبقية، والمثقف العضوي، والمثقف الملتزم، والمثقف المتكلم باسم المستضعفين، والمثقف ضمير التاريخ، والمثقف المتياسر بالطبع. فلو أننا حاولنا الخروج عن هذا النموذج التقليدي، فلن تعود مهمة المثقف مهمة «تبشيرية»، تعمل على خدمة أيديولوجية بعينها، وتكرس قيما بذاتها، لن تعود مهمته الدخول في صراع مع قوى «خارجية»، وإنما تحرير قوى الحياة، والسماح لحياة قوية بالتفتح. حينئذ لن تنصب المقاومات نفسها قوة «تقف» إلى جانب الخير، فتعلنها حربا على «قوى الشر»، وإنما ستتشابك في علاقة مع ذاتها. وهنا يأخذ الفكر معناه الاشتقاقي كانعكاس ومراجعة للذات Réflexion، وتغدو نقاط ارتكاز المقاومة «باطنية»، فلا يعود الفكر «تعبيرا» عن قيم خارجة عنه، ولا التزاما بأيديولوجية، ولا تطبيقا لنظرية، ولا نضالا في خدمة مؤسسة. لا ثابت هنا يتخشب وينمط ويتوحد فينجو من المقاومة. كل ما هناك أشكال متفردة لقمع قوى الحياة ومحاصرتها وتضييق الخناق عليها، فأشكال ملائمة للمقاومة وتحرير تلك القوى.

بناء على ذلك لن تتحدد المقاومات هنا بلونها و«مضمونها» وهويتها و«خصوصيتها»، بقدر ما ستتعين بما تقوم به. فهي لا يمكن أن تعرف إلا إجرائيا واستراتيجيا. وستصبح مثل دروب هايدغر، تتعين بالمسار الذي تخطه أكثر مما تتحدد بالأهداف التي تتوخاها، لذا فهي لا يمكن أن تتشابك في مواقف ومدارس واتجاهات ومذاهب وتيارات، ولا أن تلتئم ضمن عائلات أيديولوجية. كل ما في إمكانها هو أن تشكل «شبكات» هي بالضبط شبكات مقاومة النمطية لإبداع هوية ما تفتأ تتجدد، وسن نموذج ثقافي مغاير.

3 – مساهمة الفلسفة في استنبات هذا النموذج

ها هنا تبرز الأهمية الكبرى لنهج طريق في التفكير كفيل بأن يفكك ما تكلس، فيبعث الاختلافات وينعش الفروق. ولا شك أن المستهدف الأساس لهذا النهج سيكون بالدرجة الأولى هو الإعلام. وقد لا يتبين القارئ بكل سهولة هذا الربط الذي نقيمه هنا بين الفلسفة وبين الإعلام. إلا أننا نرد بالسؤال : هل يمكننا اليوم أن نتحدث في الفلسفة وعنها، من غير الحديث عن «مجتمع الفرجة» Société du spectacle الذي نحيا في أحضانه، حيث تشكل الصورة والإعلام و«المسْرحة» ركائزه الأساسية، وحيث تعمل الأيديولوجيا على غير النحو الذي عملت به لحد الآن؟.

ستغدو الفلسفة إذاً، بما هي مواجهة لكل نزعة كليانية مواجهة للإعلام، وستسعى لتجاوز الإعلام كتقنية، محاولة استرجاع القدرة على التمييز، وإحياء حس الاختلاف وزرع الانفصال. ذلك أن الفلسفة لا يمكن أن تنسج إلا على أرضية يطبعها الانفصال، أو على الأصحّ، إنها هي التي تقيم ذلك الانفصال. لا يعني هذا أنها ستبنى على زمان متفتت يتكون من آنات متناثرة. وحتى إن كان ولابد أن نحافظ هنا على مفهوم الآن فلا ينبغي أن نحدّده التحديد الهندسي من حيث هو نقطة التقاء خطين، وإنما أن نعيّنه فيزيائيا من حيث هو عملية التقاء سلكي تيار كهربائي. الآن شرارة وانفجار، إنه لحظة تصدّع. واللحظة ليست هي أصغر جزء من الحاضر، بل إنها تفتح الحاضر أو تصدّعه. إن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن. اللحظي «هو ما يقوم ضد الراهن، إنه قرار التاريخ النقدي الذي ينزل على ثقل الماضي وعلى ثقل الحاضر» على حد تعبير نيتشه.

بهذه الكيفية، وبها وحدها، ستغدو الفلسفة مقاومة للنماذج الثقافية التقليدية، وانفصالا عن الرؤى التي تسعى أن تكلس الماضي عندما تسجنه داخل قوالب جاهزة، وتحنطه بفعل تأويلات نهائية منغلقة على ذاتها. يقتضي ذلك بلورة فكر-مضاد يحدث شروخا في عالم ينحو نحو التنميط و«التبلّه». إنه يتطلب تعقّب أشكال البلاهة التي تتغلغل في يوميّنا، ساعيةً لأن تُقنعنا بأنها فكر، بل كل الفكر، فتجعلنا نحيا طبق ما تجري به الأمور وعلى شاكلتها، «تجعلنا أكثر محافظة من كلّ المحافظين» Con-formisme.

هذا التغلغل في اليوميّ يستلزم نقل فعل التفلسف من المنابر الأكاديمية، وزحزحته عن مواقعه المعهودة، وموضوعاته المستهلكة. ذلك أن ما حصل بالفعل هو أنّ الفلسفة ذاتَها سرعان ما وقعت في حبال النماذج الثقافية التقليدية، فكانت ضحية مصائد نصَبتها لنفسها، فغدت سجينة تاريخها وأكاديميتها و«كليانيتها». ولعل الفيلسوف الذي أبرز هذه المسألة بكل وضوح هو جيل دولوز الذي كتب : إن «تاريخ الفلسفة أخذ يعمل كسلطة في الفلسفة، بل وحتى في الفكر. فهو قد لعب على الدوام دورا قمعيا : كيف يمكنكم أن تفَكّروا من غير أن تكونوا قد قرأتم أفلاطون وديكارت وكانط وهايدغر، وكذا كتَاب فلان أو فلان عنهم؟ إنها مدرسة جبارة للتخويف تُنتج أخصائيين في الفكَر، ولكنها تعمل أيضا على أن يمتثل من يظلون خارجها أقوى امتثال لهذا التخصص الذي يسخرون منه. لقد تشكلت تاريخيا صورة عن الفكر تُدعى فلسفة، تحُول بين الناس والتفكير. إن علاقة الفلسفة بالدولة لا تتأتى فحسب، ومنذ ماض قريب، من كون معظم الفلاسفة كانوا أساتذة عموميين. إنّ منشأ تلك العلاقة أبعد من ذلك. إنها تكمن في كون الفكر صار يستمدّ شكله الفلسفيّ من الدولة كجوهر متقوقع على ذاته. إنه يبتدع دولة روحية، دولة مطلقة، دولة لا توجد في الحلم فحسب، ما دامت تعمل ذهنيا. من هنا الأهمية التي تتخذها مفهومات الشمولية والمنهج والسؤال والجواب، والأخذ والردّ، والحكم والاعتراف والأفكار الصائبة، والحرص على أن نكون دوما جهة الأفكار المُحقّة. من هنا أيضا الأهمية التي تتخذها موضوعات «جمهورية العقلاء»، والبحثَ والتقصّي (شأن التقصّي البوليسيّ) الذي يقوم به الذهن، ومحكمة العقل، و«الحقّ» في التفكير، مع ما يستلزمه كل ذلك من وزراء للداخلية وموظّفي الفكر الخالص. غمرَ الفلسفة سعيٌ نحو أن تغدو لغة رسمية لدولة خالصة. وهكذا أخذ الفكر يعمل وفق أهداف دولة حقيقية، وفق دلالات سائدة، وفق متطلّبات الوضع القائم ».

بدل أن تقوم الفلسفة «ضدّ...»، صارت تعمل «وفق متطلّبات الوضع القائم»، وسرعان ما تحوّلت إلى معرفة فلسفية و«لغة رسمية لدولة خالصة» تعمل على تقديس أصنام الفكر، وأسْطرة المعاني، وجرّها نحو الثبات والإطلاق، وإسنادها إلى سلطات معرفية، وأوثان جديدة، كي تنسى اعتباطيتها وتزعم الضّرورة

والكلية، فتسكن السّلوكات اليومية والتصرّفات «العادية»، وتسعى نحو الترسّخ والمحافظة والتّقليد. وغني عن التأكيد أن الفلسفة إن هي أرادت استنبات نموذج ثقافي مغاير، فلا مفر لها من التصدّي لهذه «الأسْطرة»، والأسطرة الذاتية قبل كل شيء، لفضح لعبة توليد المعاني وسعيها نحو الترسّخ، مقاومةً للبلاهة، وانفصالا عن الدوكسا، وفضحا للأوثان الفكرية، سعيا وراء نحت نموذج ثقافي متجدد.

المحتويات

هذه هي القراءة الحيّة التي يتحدث عنها بارط، والتي «لا تحترم النص» Irrespectueuse ولا تخضع له، فهي ما تفتأ ترفع رأسها متوقفة، لا يقول صاحب «لذة النص» إنها تتم في استقلال، وإنما في «عدم احترام» للنص. إنها «ترفع رأسها» من حين لآخر، ليس إهمالا للنصّ وعدم اهتمام به، وإنما من فرط ما يكتسحها من أفكار وما يخالجها من تنبيهات وما يخطر ببالها من ترابطات، تبعدها عن النص من غير أن تبعده عنها.

عبد السلام بنعبد العالي كاتب ومترجم وأستاذ بكلية الآداب في جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب. من إصداراته في دار توبقال: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، حوار مع الفكر الفرنسي، في الترجمة، ضيافة الغريب، جرح الكائن. من ترجماته: الكتابة والتناسخ، أتكلم جميع اللغات، لكن بالعربية، درس السيميولوجيا، الرمز والسلطة، كيليطو موضع أسئلة.

الثمن 52 درهما


9 789954 659571